LECTURA DEL EVANGELIO DE JUAN

Jn 18-21

vol. IV

Xavier Léon-Dufour

SÍGUEME

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS
96

Títulos de X. Léon-Dufour
publicados por Ediciones Sígueme:

—*Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (BEB 1)
—*Lectura del evangelio de Juan* I (BEB 68)
—*Lectura del evangelio de Juan* II (BEB 69)
—*Lectura del evangelio de Juan* III (BEB 70)
—*Lectura del evangelio de Juan* IV (BEB 96)
—*Dios se deja buscar* (NA 144)

LECTURA DEL EVANGELIO DE JUAN

Jn 18–21

IV

XAVIER LEON-DUFOUR

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1998

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original francés *Lecture de l'Evangile selon Jean* IV

Apdo. 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1094-1 (obra completa)
ISBN: 84-301-1324-X (tomo IV)
Depósito legal: S. 768-1998
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 1998

CONTENIDO

PROLOGO

Este volumen corona una empresa que comenzó hace ya cincuenta años, que discurrió a través de largos años de enseñanza y numerosas conferencias, y que en los últimos quince años ha ido culminando. He intentado reflejar mis encuentros con el Señor y mis lecturas de algunos padres en la fe, Orígenes o Agustín; he aprendido además mucho con la lectura de no pocas obras y en el contacto con numerosos amigos. Me complace recordar aquí a los que me parecen más importantes.

Entre los exegetas, ante todo R. Bultmann y E. C. Hoskyns, y luego R. Schnackenburg y R. E. Brown, que me han guiado por el bosque de las interpretaciones. He conservado muchas de las valiosas observaciones que me han hecho algunos buenos amigos, entre otros Annie Galli y Nicole Gueunier, así como mis compañeros Pierre-Marie Hoog, Antoine Lauras y Charles Morel. Finalmente, le debo a Marisa Fratus un Indice analítico *que permitirá a los lectores explotar el contenido de los cuatro volúmenes.*

Pero sobre todo debo manifestar mi más hondo agradecimiento a la persona a la que dediqué mi primer tomo, Renza Arrighi, sin la cual «no habrían sido publicadas estas páginas»; ella me ha asistido durante veinticinco años, procurando con perseverancia matizar mis afirmaciones, proponiendo continuamente modificaciones que casi siempre he aceptado, hasta el punto de que suya es la redacción de numerosas páginas.

Una tarde me preguntaron: «¿Qué relación hay entre tu trabajo de exegeta y tu vida de oración?». Creo que la respuesta no es difícil para el que no quiere separar lo que corresponde a Dios y lo que corresponde al hombre, sino que confiesa la sinergia entre uno y otro: en la obra buena, todo es de Dios y todo es del hombre. Si consigue facilitar la escucha del mensaje evangélico de

Juan y si permite una mejor inteligencia de la palabra de Dios, esta obra será fruto del Dios que es amor. Ya lo dijo Jesús: «Con el amor con que yo os he amado, amaos también los unos a los otros» (Jn 13, 34): es amor lo que esta obra quiere comunicar.

¡A ti, lector, te corresponde acogerlo!

LIBRO SEGUNDO
DEL
EVANGELIO DE JUAN

LA HORA DE LA GLORIFICACION

Segunda parte

LA MUERTE Y LA VIDA

Jesús muere. Jesús está vivo. Este es el objeto de los capítulos 18–21. Continuando el relato de la última cena y el discurso de despedida (Jn 13–17), estos capítulos concluyen el segundo libro del evangelio, donde se exalta la hora de la glorificación del Hijo, su paso de este mundo al Padre.

Aunque la trama narrativa sea de la tradición común, el relato de la pasión según Jn (18–19) se distingue claramente de sus paralelos sinópticos. Se omiten algunos episodios y se incluyen otros inéditos. Sobre todo, conforme a los anuncios que fueron jalonando el relato del ministerio (1–12), la cruz no es para Jesús humillación radical, sino «elevación». Como durante la vida pública, pero de forma más sorprendente, se transparenta y se afirma la unidad del Hijo con el Padre durante la prueba, hasta el punto de que para Jesús la travesía de la muerte inaugura la glorificación. El arresto, el proceso, los acontecimientos del Calvario están cargados de un simbolismo que impregna la mirada del evangelista sobre ellos. Para situarse de lleno en esta perspectiva, el lector debería ponerse ante un icono ruso: Jesús muere con los ojos bien abiertos; muriendo es como entra en la gloria eterna; en el instante mismo de su muerte es exaltado.

Si, después de esto, Jn conserva a su modo los relatos tradicionales del sepulcro abierto y de las apariciones del Resucitado en Jerusalén (cap. 20), es para mostrar no ya a un Jesús que sobrevive, sino cómo llegan los discípulos a la fe pascual y a la toma de conciencia de su nueva situación. La subida de Jesús al Padre después de haber cumplido su misión significa que, una vez glorificado, concede a los creyentes participar de su propia vida, que es vida de comunión con el Padre. Por el don del Espíritu, los discípulos se convierten en la expresión misma de Cristo, como habían anunciado los discursos de despedida. Según el evangelista, la eternidad no le adviene al hombre después de la vida, sino ya en ella. Por eso el relato pascual concluye en 20, 30-31 con una

evocación de todo el evangelio y con una llamada a la fe que da la vida.

El capítulo 21, presente en todos los manuscritos, es inseparable de la obra, aunque su autor no sea el evangelista. Relata otra aparición del Resucitado a los discípulos, que acontece en Galilea y que contiene una perspectiva eclesiológica. Consigue subrayar el papel del Discípulo «que ha puesto por escrito estas cosas» y la importancia del libro que redactó. Dios se ha expresado plenamente por medio de su Logos en Jesús de Nazaret; después lo hizo a través de los testigos de su Hijo; finalmente, en el libro que tenemos en nuestras manos.

LA PASION DE JESUS SEGUN JUAN 18–19

La crucifixión[1] de Jesús parece formar parte de la colección de injusticias que llena la historia de los hombres. Pero no era así para los primeros cristianos; desde el estrato más antiguo de la tradición evangélica, despojaron a aquel acontecimiento de su facticidad escandalosa y lo situaron en el designio de Dios atestiguado en las Escrituras: a la luz de la experiencia pascual, descubrieron en él un sentido. Provocada por el rechazo del mensaje que Jesús había anunciado en obras y en palabras, su muerte se entendió como la expresión suprema de su vida de fidelidad al Padre y a los hombres, fidelidad que, para los creyentes, era fuente de vida eterna. Pero sobre todo, aquel acontecimiento nunca se relató por separado de la intervención de Dios que había resucitado a su Hijo de entre los muertos: todos los textos incluyen relatos de aparición del Resucitado.

Presentación joánica de la pasión

Jn presenta un relato con una trama sustancialmente idéntica a la de los sinópticos. Intervienen los mismos personajes: además de Jesús y sus discípulos, se habla de los sumos sacerdotes judíos, de Caifás, de Pilato, de Judas, de las mujeres en el Calvario, de los bandidos crucificados, de José de Arimatea. Se narran los mismos episodios: el arresto dirigido por Judas, la dispersión de los discípulos, la negación de Pedro, el proceso ante Pilato, la elección de Barrabás, la flagelación, los ultrajes, el viacrucis, la inscripción

1. Jesús murió crucificado la semana pascual del año 30 ó 33; refieren este hecho varios historiadores como Josefo o Tácito (cf *Passion*, en DBS 6 [1960], col. 1412s); lo admiten comúnmente los críticos, pero no el Corán, que indica que un doble ocupó el lugar de Jesús.

sobre la cruz, el reparto de los vestidos, la crucifixión, la muerte de Jesús, su sepultura... Ensamblados, estos textos pueden constituir un texto seguido; los críticos suponen normalmente que, antes de los textos actuales, se había formado un relato breve[2] en las celebraciones litúrgicas[3] de la comunidad primitiva. Era probablemente durante la asamblea eucarística cuando se relataban los últimos acontecimientos de la vida del Salvador: la anámnesis paulina de 1 Cor 11, 23-26 se parece mucho al relato lucano de la institución eucarística e insiste en la muerte que conduce a la vida. Por otra parte, según algunos autores, las celebraciones conmemorativas del sepulcro de Jesús debieron contribuir a incluir en ellas el relato de la sepultura. Finalmente, al relato primitivo se añadieron muy pronto algunos episodios con el fin de introducir más profundamente al lector en el misterio de aquel que sufrió en silencio a lo largo de la pasión propiamente dicha. La unción de Betania manifiesta la conciencia que Jesús tenía de la cercanía de su muerte; la eucaristía muestra su sentido y anticipa la victoria de Cristo en los tiempos venideros; en Getsemaní, Jesús acepta en lo más profundo de su ser el camino del sufrimiento.

Sobre esta trama histórica, los relatos intentan poner de manifiesto el sentido de aquel acontecimiento para la fe. En su polifonía, los cuatro textos de la pasión presentan, a partir de tradiciones diversas[4], unos acentos teológicos que dan a cada relato una configuración propia[5]. Recordemos solamente los rasgos que caracterizan a cada uno de los tres sinópticos[6]. Marcos lleva al lector a confesar con el centurión romano que Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios; Mateo, a ver en la cruz la cumbre del conflicto por

2 V Taylor ha propuesto una reconstrucción de este relato primitivo Marcos habría encontrado en Roma un relato básico, sin semitismos, que completó él mismo a continuación con ayuda de los recuerdos de Pedro *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980, 784

3 G Schille ZTK 52 (1955) 161-205 Mientras que nosotros nos habíamos mostrado algo reservados sobre el fundamento de esta hipótesis (DBS, col 1438), J Blank cree que es la más verosímil *Die Johannespassion Intention und Hintergrunde*, en K Kertelge (ed), *Der Prozess gegen Jesus*, Freiburg Br 1989, 152

4 Los estudios realizados hasta ahora no han podido demostrar que Jn dependa *inmediatamente* de tal o cual sinóptico Es razonable admitir con N A Dahl (NTS 2 [1958-1959] 246-259) que Jn conocía de una forma general la tradición sinóptica Cf además A Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, Munchen 1972

5 Remitimos al lector a nuestro artículo en DBS 6 (1960), col 1419-1492, que hay que completar evidentemente teniendo en cuenta otros trabajos recientes, especialmente los de A Dauer, J Blank (*Die Johannespassion Intention und Hintergrunde*, 148-182), y J Zumstein (*L'interprétation johannique de la mort du Christ*, en *FS Neirynck* III, Leuven 1992, 2119-2138)

6 Para un examen detallado de este tema, cf DBS 6 (1960), col 1473-1476

el que Jesús cumple las promesas divinas hechas a Israel; Lucas presenta al Justo reuniendo en su persona la persecución de todos los tiempos e invita al creyente a participar en el combate victorioso en que Jesús sometió el poder de las tinieblas. Al prolongar el relato de la pasión con el de la resurrección, los sinópticos son fieles al esquema «humillación/glorificación» que trasmite el himno antiguo citado en la Carta a los filipenses (Flp 2, 6-11).

En Jn ocurre algo muy distinto. La pasión misma está impregnada de la gloria que transparentaba Jesús desde su ministerio en Israel; la crucifixión es una elevación sobre la tierra. El evangelista ha integrado el acontecimiento en la trayectoria del Enviado que, habiendo bajado del cielo para cumplir su misión y habiéndola ejecutado con fidelidad, vuelve a Aquel que se la había confiado. Su muerte, por la hostilidad de sus adversarios, es ese retorno a Dios, igual que su venida en la carne había coincidido con su «salida» de Dios. La última palabra del Elevado en la cruz es un grito, no de desamparo, sino de victoria.

Al borrar los rasgos más humillantes (como los insultos al Crucificado...), esta presentación puede llevar a una lectura docetista del acontecimiento y por tanto a falsear el texto en el que, sin embargo, se intercalan indicaciones cronológicas[7] y topográficas[8], así como otros datos de índole histórica[9]; el contexto sigue siendo la persecución contra el «rey de los judíos». Jesús vive su muerte como un soberano, pero muere, y su cadáver es traspasado y sepultado[10]. Por otra parte, cuando Jn escribía, lo que se ponía en duda no era la humanidad del Nazareno, sino más bien la condición divina que le reconocían los cristianos. Trascendiendo las apariencias, Jn destacó firmemente a lo largo de toda la pasión la verdadera identidad de Jesús y su dominio soberano: el Hijo *se* entrega. El lector no está ya simplemente «ante» el designio divino que se realiza, sino dentro del misterio, puesto que Jesús, en principio, ya ha sido glorificado. Finalmente, el relato tiene los rasgos de un testimonio vivido: el testigo no es ya, como en la indicación discreta

7 Por ejemplo, el arresto se hace de noche (18, 3), la negación de Pedro tiene lugar antes de que cante el gallo (18, 27), el proceso empieza al amanecer (18, 28), se precisa la fecha pascual (18, 28 39, 19, 14 31 42)

8 El huerto al otro lado del Cedrón (18, 1), la residencia de Pilato (18, 28), el Lithōstrotōs, en hebreo Gabbatha (19, 13), el Gólgota (19, 17 20), el lugar de la sepultura (19, 41s)

9 El parentesco entre Anás y Caifás (18, 13), el sumo sacerdote de aquel año (18, 13), los judíos que no entran en el pretorio (18, 28), la costumbre de romper las piernas de los crucificados (19, 32)

10 J Zumstein ha subrayado bien este aspecto LV 209 (1992) 81s

de Mc 14, 51, el joven que huye del huerto de los Olivos, sino el discípulo que amaba Jesús: es él quien atestigua solemnemente los hechos y quien orienta en su significado para la fe.

Jn ha modificado profundamente la presentación del relato, de acuerdo con su modo de entender la vida y la muerte de Jesús. Para él, la muerte no se define por el cese de la vida terrena. El vocabulario empleado muestra ya con claridad la presencia de la gloria en la muerte cercana. Si el evangelista aplica a Jesús el verbo «morir»[11], el mismo Jesús sólo lo emplea para evocar su pasión en la imagen del grano de trigo que, si muere, da mucho fruto (12, 24). Igualmente, a diferencia de Mateo, el verbo «crucificar» sólo lo pronuncian los adversarios o el narrador[12]. Para referirse al final de su itinerario, Jesús dice: «irse»[13], «volver»[14], «ser elevado»[15], e incluso «ser glorificado»[16]; desde el comienzo del segundo libro del evangelio, el narrador indica que Jesús sabía que «había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre» y que «volvía a Dios»[17].

Por su alcance salvífico sin límites, la hora[18] se define como la hora de la «glorificación». Esta perspectiva culmina en el grito de triunfo que sigue a la salida de Judas del cenáculo:

> «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre
> y Dios ha sido glorificado en él;
> puesto que Dios ha sido glorificado en él,
> Dios lo glorificará en sí mismo
> y lo glorificará en seguida» (13, 31-32).

«Ser glorificado» es para Jesús la consumación de su misión de Revelador que ha abierto a los hombres el acceso a la comunión divina (cf. 17, 6.25-26). El mensaje del Resucitado a la Magdalena explicitará la victoria del Hijo en unos términos que evocan la alianza realizada definitivamente (20, 17). La paradoja joánica no consiste en que la hora de la glorificación sea la de la muerte (R. Bultmann), sino al revés, en que la hora de la muerte es ya la de la

11. 11, 50-52; 12, 33; 18, 32.
12. Jn 19, 6.15s.18.23; cf. Mt 20, 19; 26, 2.
13. *poreúomai*: 7, 35; 8, 59; 14, 2.3.12.28; 16, 7.28.
14. *hypágō:* 7, 39; 8, 14.21.22; 13, 3.36; 14, 4.28; 16, 5.10.17.
15. *hypsóō*: 3, 14; 8, 28; 12, 32.34.
16. *doxasthênai*: cf. 7, 39; 11, 4; 12, 16.23; 13, 31.32.
17. 13, 1.3; cf. *Lectura* III, 24.
18. 12, 23; cf. 7, 30; 8, 20 y *Lectura* I, 184.

glorificación[19]. En su misma oscuridad, el misterio para Juan es portador de luz[20].

El relato de la pasión y el cumplimiento de la Escritura

El trágico suceso de la pasión se puso desde muy pronto en relación con los anuncios de los salmistas y de los profetas, como atestigua el texto pre-paulino de 1 Cor 15, 3: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras». Los relatos sinópticos insisten en la conciencia que tenía Jesús de cumplir las Escrituras[21].

En Jn, el mismo Cristo determina un último cumplimiento de lo que se había escrito sobre él (19, 28-30). En su conjunto y en su desarrollo concreto, la pasión se interpreta entonces a la luz del designio de Dios. Pues bien, las citas y las alusiones bíblicas que recoge Jn presentan una perspectiva distinta de la de los sinópticos: su principal objetivo no es el de justificar el escándalo de la cruz haciendo ver que estaba anunciado y prefigurado en las Escrituras, sino señalar el efecto positivo de la «elevación» de Jesús. Más que recordar las profecías del sufrimiento presente, Jn se sirve de los datos de la Escritura para proyectar la mirada del lector más allá de la pasión, hacia la salvación y la vida que de allí habrá de seguirse para el mismo Jesús y para todos los creyentes. Esta orientación no aparece para nada en los sinópticos: con una sola excepción[22], sus apelaciones a la Escritura se refieren al aspecto doloroso de la pasión. Tanto si se trata de citas expresas[23], como de ciertos ecos que impregnan la narración[24], la perspectiva sigue siendo

19. J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964, 269s.
20. DBS 6 (1990), col. 1479.
21. Mt 26, 54.56; Mc 14, 49; cf. Lc 22, 37.
22. Durante el proceso judío, Jesús responde al sumo sacerdote con las palabras de Dan 7, 13: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Todopoderoso y que viene entre las nubes del cielo» (Mc 14, 62 par.).
23. A propósito de la huida de los discípulos (Zac 13, 7 = Mt 26, 31 par.), del dinero de la traición (Zac 11, 12s + Jer = Mt 27, 9s), o cuando Jesús recuerda Is 53, 12: «Lo contaron entre los malhechores» (Lc 22, 37).
24. La lista sería larga. Cf., a título indicativo, Sal 1, 2 para el complot de los judíos (Mt 27, 1 par.); Is 50, 6-8; 53, 7, para el silencio de Jesús (Mt 24, 14 par.); Os 10, 8 en la advertencia a las hijas de Jerusalén (Lc 23, 30); Is 50, 6; Job 16, 10 para los malos tratos (Mt 26, 67 par.); el Sal 22, en su primera parte, para el reparto de los vestidos (Mc 15, 24 par.), los insultos (Mc 15, 29s par.) y la palabra de abandono (Mt 27, 46 par.); el Sal 69, 22 para el ofrecimiento de vinagre (Mc 15, 36 par.); Am 8, 9 para las tinieblas a mediodía (Mc 15, 35 par.). Para más detalles, cf. R. E. Brown, *Death,* 1445-1467.

la de la prueba terrible; tan sólo Lucas la suaviza con la cita del versículo sálmico que grita Jesús al morir (Lc 23, 46).

En el cuarto evangelio, la preocupación por mostrar que la Escritura manifiesta el alcance salvífico de la pasión prevalece ya en el primer anuncio que hace Jesús de su crucifixión:

«Como Moisés levantó la serpiente en el desierto,
así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre,
para que todo hombre que cree tenga por él la vida eterna» (3, 14).

Este anuncio, que se apoya en un suceso que nos narra el libro de los Números, presenta anticipadamente la cruz del Hijo como el *sýmbolon* de la salvación divina que la Sabiduría había reconocido en el estandarte izado en el desierto[25]. El verbo «elevar» (*hypsóō*) caracteriza a otros dos anuncios de la cruz, uno de los cuales culmina en «comprenderéis que yo (lo) soy» (8, 28), y el otro en «atraeré a todos los hombres a mí» (12, 32). Aquí, el término proviene del poema de Isaías donde se profetizaba la glorificación del Siervo por Dios (Is 52, 13), de aquel cuyo conocimiento trasformará los corazones.

A lo largo de los capítulos 18–19 hay dos temas recurrentes que relacionan la pasión de Jesús con la esperanza de Israel atestiguada en la Escritura: la fiesta judía de la pascua y el rey. La fecha de pascua, propia de Jn, sitúa el acontecimiento del Calvario en continuidad con la liberación de Egipto, que para Israel era tradicionalmente la experiencia fundante de su existencia y la figura de la futura liberación definitiva. El tema del rey, que predomina en el proceso y culmina en el relato de la crucifixión, ha sido modificado por la cristología joánica, pero procede sin duda del conjunto veterotestamentario relativo al Mesías prometido por Dios a su pueblo. En cuanto al cumplimiento pleno de la Escritura, coincide con el cumplimiento de la misión del Hijo que permite el acceso al Padre (cf. 19, 28.30).

La pasión según Jn contiene cuatro *citas expresas*, tres de las cuales son suyas propias: la expresión «¡Tengo sed!» y los dos pasajes que interpretan los sucesos ocurridos en el Calvario después de la muerte de Cristo. «¡Tengo sed!» (19, 28) expresa un deseo que incluye todo el fruto que habrá de producir la obra realizada por el Hijo[26]. Los dos textos citados en 19, 36.37 presentan direc-

25. Núm 21, 4-9; Sab 16, 5s. Cf. *Lectura* I, 238s.
26. Según el contexto, esta frase proviene del Sal 69, 22, aunque hace eco a otros textos de los salmos (cf *infra*, 127s)

tamente una perspectiva de victoria, sugiriendo uno de ellos la resurrección y el papel salvífico del Crucificado[27] y el otro la comunicación de la vida y del Espíritu a los creyentes[28]. Queda la cita de Sal 22, 19 (Jn 19, 24), que sugieren los sinópticos en el episodio del reparto de los vestidos entre los soldados. Sin embargo, a causa del relato que precede, el segundo estiquio podía incluir un aspecto positivo, la integridad reservada al cuerpo de Jesús, como demostrará nuestra lectura.

Anteriores al relato de la pasión hay en Jn dos citas de la Escritura que tienen que ver con la muerte de Jesús en cuanto tal, sacadas de un salmo del justo doliente: en el contexto del signo del templo (2, 17: «El celo por tu casa me devorará» = Sal 69, 10) y en el segundo discurso de despedida (15, 25: «Me han odiado sin fundamento» = Sal 69, 5). La elección de estos textos propios de Jn sugiere, más que el oprobio del suplicio, la actitud profunda del Hijo atento a la obra del Padre o el rechazo trágico de su persona.

Las *alusiones a la Escritura* corresponden también en su mayoría a la orientación teológica que predomina en Jn. Por ejemplo, cuando el grupo que ha venido a prender a Jesús retrocede y cae en tierra al oír su palabra (18, 6), o en la declaración de Pilato: «He aquí el hombre» (19, 5). El recuerdo de Lev 24, 16 en Jn 19, 7 se propone destacar la identidad divina de Jesús; la abundancia de mirra y de áloe en el rito de la sepultura puede evocar su mesianidad. Hay otros ecos de la Escritura, aunque menos seguros, que están en la línea de la perspectiva joánica global. En el aspecto del sufrimiento, se advierten dos ecos de Is 50, 6 que marcan la cuarta escena del proceso (19, 1-3), y es clara la alusión al Sal 69, 22 en la mención del vinagre (19, 29).

A la vez que subraya el cumplimiento de la Escritura, el evangelista indica en tres ocasiones que se cumple la palabra pronunciada por el Hijo: en la negación de Pedro («y cantó un gallo» 18, 27; cf. 13, 38), y más expresamente, en el arresto y en el momento del proceso. En el discurso de despedida, Jesús había anunciado el abandono de los discípulos con unos términos en los que se reconoce el eco tradicional de Zac 13, 7; en el huerto de los Olivos, la palabra que se cumple es la del mismo Jesús: «No he perdido a ninguno de los que me diste» (18, 9). En 18, 32, el evangelista dice: «Así es como tenía que cumplirse la palabra por la que Jesús había significado de qué género de muerte iba a morir»: se

27. 19, 36 = Sal 34, 21 y Ex 12, 46; cf. *infra*, 141-143.
28. 19, 37 = Zac 12, 10; cf. *infra*, 143-145.

remite al lector al anuncio de 12, 32: «Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos los hombres a mí».

La pasión de Jesús y el relato de su vida pública

Iluminado por la profecía bíblica, el relato de la pasión hunde sus raíces en el de la vida pública, hasta el punto de que se ha llegado a afirmar que los evangelios son un preámbulo de la semana pascual, que es la que les da sentido. En los sinópticos, Jesús, con plena conciencia de lo que le va a suceder, anuncia veladamente la suerte que le espera y la afirma explícitamente a sus discípulos en tres ocasiones.

También Jn presenta esta marcha voluntaria hacia el Calvario. Las menciones de la pascua cercana que introducen algunos episodios mayores[29] se iluminan retrospectivamente por la fecha en la que Jn insiste en los capítulos 18 y 19. La victoria del Hijo sobre la muerte se tematiza ya en el capítulo 2 mediante la imagen del templo destruido por manos humanas y restaurado por Jesús. El proceso judío contra el Enviado de Dios se proyecta en la vida pública: la acusación que conlleva pena de muerte se hace ya en 5, 18. Se suceden los intentos de apresar a Jesús o de lapidarlo[30], pero todos fracasan, porque nadie puede echar mano al Hijo antes de que se le conceda ese poder desde lo alto, como dice Jesús a Pilato (19, 11), antes de que llegue la hora (7, 30; 8, 20). Después del gran signo de la reanimación de Lázaro tiene lugar la reunión del sanedrín en la que Caifás, con el pretexto de que la muerte de un solo hombre es preferible a la desaparición de todo el pueblo, profetiza sin saberlo el efecto salvífico universal que tendrá la muerte de Jesús (11, 47-52).

El texto del relato de la pasión

Como los «preludios» añadidos por los sinópticos fueron ya anticipados por Jn en la vida pública, su relato comienza directamente con el arresto de Jesús. En el relato omite la comparecencia ante el sanedrín, y sin duda lo hace adrede, ya que dice que Jesús

29. «Estaba cerca la pascua» (2, 13; 6, 4); «seis días antes de la pascua» (12, 1); «antes de la fiesta de la pascua» (cf. 2, 23; 11, 55; 13, 1).
30. 5, 18; 7, 1.19.25.30.32.44s; 8, 37.59; 10, 31.33.39.

fue trasladado desde la casa de Caifás a Pilato (18, 28). Quizás creía, como Lucas, que este proceso no había podido tener lugar por la noche[31]. Pero Jn va más allá: con la comparecencia ante Anás quiere centrar la atención en el enfrentamiento de Jesús con el pueblo judío[32].

Hay dos episodios que manifiestan la preocupación de Jn por dirigir la mirada al porvenir. En lo alto de la cruz, asociando a su madre y al discípulo amado (19, 25-27), Jesús simboliza a la nueva comunidad que le sobrevivirá y que tendrá para siempre su fuente en la fe de Israel. Por otro lado, el Espíritu y la vida se derraman simbólicamente en el momento de la transfixión del costado de Jesús (19, 34-35).

En la subdivisión de los episodios del relato los críticos están sustancialmente de acuerdo, excepto en un punto: ¿el proceso ante Pilato termina con la condena a muerte (19, 18a) o con la decisión de Pilato de mantener la inscripción «el rey de los judíos» (19, 22)?

Unos, basándose en la mención de los lugares, distinguen cinco partes: en el huerto (18, 1-11), ante Anás (18, 12-27), ante Pilato (18, 28–19, 18a), en el Calvario (19, 18b-37) y en el huerto de la sepultura (19, 38-42). Nosotros preferimos unir los dos primeros y los dos últimos episodios, y eso nos lleva a dividir el texto en tres partes de similar extensión: 27, 31 y 24 versículos. Estas tres partes podrían titularse con la ayuda del término teológico recurrente: «entregar», expresamente empleado a lo largo de la comparecencia ante Pilato (18, 30.35.36; 19, 16):

I. Jesús se entrega a los judíos (18, 1-27).
II. Los judíos entregan a Jesús a los paganos (18, 28–19, 22).
III. Entregado a la crucifixión, Jesús se entrega al Padre (19, 23-42).

31. Sobre el ciclo del juicio, cf. DBS 9 (1960), col. 1461-1466.
32. Cf. *infra*, 39-47.

JESUS SE ENTREGA A LOS JUDIOS
18, 1-27

En el primer acto del relato de la pasión se suceden tres escenas: el arresto, la comparecencia ante el sumo sacerdote y la negación de Pedro. Pero la más sobresaliente es la escena inicial, ya que es la que rige todo el relato: el Hijo, sabiendo todo lo que le iba a ocurrir, se entrega libremente al pelotón que había ido a prenderlo; ese pelotón no tendría ningún poder sobre él sin su sí a la voluntad del Padre. Las dos escenas siguientes, entremezcladas, suceden al mismo tiempo; con ello se refuerza el efecto de contraste entre el comportamiento de Jesús y el del discípulo. Ante el dirigente espiritual de los judíos, aparece majestuoso Jesús maniatado: el cuestionado no es él, sino el sumo sacerdote. En el lado opuesto, el discípulo reniega del Maestro en tres ocasiones. «Cantó un gallo» (18, 27): este detalle, eco de la profecía hecha a Pedro, subraya el conocimiento soberano de Jesús (cf. 18, 4). El final de esta secuencia se encuentra propiamente en el v. 24, con el traslado de Jesús a Caifás, que lo entregará a Pilato.

1 Habiendo dicho estas cosas, Jesús salió con sus discípulos para ir al otro lado del torrente Cedrón, en donde había un huerto en el que entraron él y sus discípulos. 2 Judas, el que lo entregaba, conocía también aquel sitio, porque con frecuencia Jesús había estado allí con sus discípulos. 3 Así pues, Judas, habiendo tomado [consigo] a la cohorte y a unos guardias mandados por los sumos sacerdotes y los fariseos, va allá con antorchas, linternas y armas.
4 Entonces Jesús, sabiendo todo lo que le iba a ocurrir, salió y les dijo: «¿A quién buscáis?». 5 Le respondieron: «A Jesús el Nazareno». El les dijo: «Yo soy». Pero Judas, el que lo entregaba, estaba también con ellos. 6 Así pues, cuando él les dijo: «Yo soy», retrocedieron y cayeron en tierra. 7 Y de nuevo les

**preguntó: «¿A quién buscáis?». Y ellos dijeron: «A Jesús el Na-
zareno».** 8 **Jesús respondió: «Os lo he dicho: 'Yo soy'». Pues
bien, si es a mí a quien buscáis, dejad que ésos se marchen».**
9 **Era para que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho:
«No he perdido a ninguno de los que me diste».**
10 **Entonces Simón Pedro, que tenía una espada, la desenvai-
nó, golpeó al criado del sumo sacerdote y le cortó el extremo de
la oreja derecha. El nombre del criado era Malco.** 11 **Jesús di-
jo entonces a Pedro: «Envaina de nuevo la espada. ¿No voy a
beber la copa que el Padre me ha dado?».** 12 **Entonces la co-
horte con el tribuno y los guardias de los judíos se apoderaron
de Jesús y lo maniataron.** 13 **Lo llevaron primero a casa de
Anás, pues era el suegro de Caifás, que era el sumo sacerdote
aquel año;** 14 **este Caifás era el que había aconsejado a los ju-
díos: «Conviene que un solo hombre muera por la nación».**
15 **Simón Pedro seguía a Jesús así como otro discípulo. Ese dis-
cípulo era conocido del sumo sacerdote; entró con Jesús en el
palacio del sumo sacerdote.** 16 **Pedro, por su parte, estaba cer-
ca de la puerta, en el exterior. El otro discípulo, el que era co-
nocido del sumo sacerdote, salió pues y dijo una palabra a la
portera e hizo entrar a Pedro.** 17 **La criada, la portera, dijo en-
tonces a Pedro: «¿No eres tú también uno de los discípulos de
ese hombre?». Este dijo: «No lo soy».** 18 **Los criados y los
guardias, que habían hecho una hoguera porque hacía frío, es-
taban de pie allí y se calentaban. Pedro también estaba de pie
con ellos y se calentaba.**
19 **Así pues, el sumo sacerdote preguntó a Jesús sobre sus dis-
cípulos y sobre su enseñanza.** 20 **Jesús le respondió: «He ha-
blado abiertamente al mundo. He enseñado siempre en la si-
nagoga y en el templo en donde se reúnen todos los judíos, y
nunca he hablado en secreto.** 21 **¿Por qué me preguntas? Pre-
gunta a los que han oído lo que he dicho; ellos saben bien lo
que he dicho».** 22 **Al decir esto, uno de los guardias que esta-
ban junto a él dio una bofetada a Jesús diciendo: «¿Es así co-
mo respondes al sumo sacerdote?».** 23 **Jesús le respondió: «Si
he hablado mal, muestra lo que está mal; pero si bien, ¿por
qué me pegas?».** 24 **Entonces Anás lo envió atado todavía a
Caifás, el sumo sacerdote.**
25 **Simón Pedro estaba de pie allí y se calentaba. Le dijeron:
«¿No eres también tú de sus discípulos?». El lo negó y dijo:
«No lo soy».** 26 **Uno de los criados del sumo sacerdote, parien-
te de aquel cuya oreja había cortado Pedro, le dijo: «¿No te he**

visto yo en el huerto con él?». 27 **De nuevo lo negó Pedro y a
continuación cantó un gallo.**

Muchas veces este conjunto se ha interpretado como un sustitutivo en Jn para paliar la comparecencia ante el sanedrín. Se insiste en el «prendimiento» de Jesús, pero sin subrayar su alto valor cristológico; se piensa que la comparecencia ante Anás es una «versión que se mantiene a nivel de puro relato de los hechos», sin un contenido doctrinal[1], o también que se trata de «un episodio sin consistencia real»[2]. Nuestra lectura se esforzará en resaltar la riqueza teológica de estos pasajes.

Jesús se deja arrestar
18, 1-12

La tradición sinóptica ha conservado el recuerdo del sitio en que fue arrestado Jesús: Getsemaní, en el monte de los Olivos. Ha subrayado en el relato de la agonía[3] que Jesús se dirigió con dolor, pero voluntariamente, hacia la muerte, esa muerte que amenaza a todos los profetas según la experiencia secular de Israel[4]. En la escena del prendimiento, que sigue a la de la agonía[5], se subraya la total conformidad de Jesús con los designios del Padre: se niega a ser defendido violentamente y ve en ello el cumplimiento de las Escrituras[6].

Jn, que con toda probabilidad no depende inmediatamente de los sinópticos, conoce la tradición común y recoge algunos de sus datos: el lugar del prendimiento, la llegada de un pelotón de gente armada enviada por las autoridades judías, el papel de Judas, una frase de Jesús dirigida a los que van a prenderle, el combate de un discípulo, la reacción de Jesús, el predimiento como tal, la dispersión de los discípulos. Pero modifica considerablemente la estructura del relato. No es Judas el que con una señal indica a quién hay que arrestar, sino que Jesús toma la iniciativa y se presenta: el *Egṓ eimi* aparece tres veces en el texto. En este momento trágico Jesús,

1. C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1978, 103.
2. S. Légasse, *El proceso de Jesús* II, Bilbao 1995, 449.
3. Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42; Lc 22, 39-46.
4. Mc 6, 4 par.; Lc 11, 47-51; 13, 33s; cf. 6, 23. Cf. nuestro *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 81-89.
5. Mt 26, 47-56 = Mc 14, 43-50 = Lc 22, 47-53.
6. Cf. Mc 14, 49; Mt 26, 54.56

como el pastor que da la vida para salvar a sus ovejas, se cuida de proteger a sus discípulos; se cumple lo que él había dicho, y también la palabra de la Escritura. Finalmente, manifiesta su comunión con el Padre. La trasformación es tan importante que, aunque el relato termine con la detención del Nazareno, no se le puede titular «El prendimiento de Jesús», porque eso equivaldría a centrar el texto en la acción policial, siendo así que es Jesús el que se deja prender, o mejor dicho, el que se entrega, porque ésa es su hora. Ya lo había anunciado el profeta: «Se entregó a la muerte» (cf. Is 53, 12). Este acto de libertad se convertirá, por la acción de Dios, en fuerza de salvación y, para Jesús, en entrada definitiva en la gloria.

Cara a cara (18, 1-3)

1 **Habiendo dicho estas cosas, Jesús salió con sus discípulos para ir al otro lado del torrente Cedrón, en donde había un huerto en el que entraron él y sus discípulos.** 2 **Judas, el que lo entregaba, conocía también aquel sitio, porque con frecuencia Jesús había estado allí con sus discípulos.** 3 **Así pues, Judas, habiendo tomado [consigo] a la cohorte y a unos guardias mandados por los sumos sacerdotes y los fariseos, va allá con antorchas, linternas y armas.**

Jesús llega con sus discípulos[7] al otro lado del torrente[8]; entra en un sitio que corresponde al terreno de Getsemaní mencionado por los sinópticos. ¿Por qué habla Jn de un «huerto»? Impresionados por esta mención que relacionan equivocadamente con la del huerto donde fue sepultado Jesús (19, 41) y donde se aparecerá resucitado (20, 15), los antiguos comentaristas vieron en él un antitipo del huerto o jardín del Génesis[9]: Jesús sería el nuevo Adán que

7 Se trata de los que oyeron el discurso de despedida (cf 14, 31)

8 Este torrente, en periodos de lluvia, corre al este de la ciudad ¿Tiene esta indicación geográfica un sentido tipológico? Algunos críticos ven aquí la evocación del rey David atravesando el Cedrón para huir de los soldados de Absalón (2 Sam 15, 23) De hecho, el tema del rey se subrayará en el proceso ante Pilato

9 Cirilo de Alejandría, Agustín, Tomás de Aquino Hoy, F Manns (*L'Evangile de Jean à la lumière du judaisme,* Jerusalem 1991, 411-429) piensa que puede aceptarse este simbolismo a partir de los escritos judíos

triunfa del enemigo; pero este simbolismo no es tan evidente en el texto: el término *kèpos* es distinto del *paradeîsos* del Génesis. Según el v. 2, se trata de un lugar familiar adonde Jesús solía retirarse con sus discípulos[10]. Por otra parte, el texto precisa que Jesús «entró» y luego «salió» del huerto. Por tanto, se trata de un lugar cerrado; esta circunstancia permite a Jn mostrar el movimiento de Jesús que sale fuera, al encuentro del pelotón que le busca, y poner así de relieve su iniciativa, elemento fundamental del relato.

El que acaba de conversar con su Padre (cf. cap. 17) se enfrenta ahora a la prueba. Jn no deja lugar al episodio de la agonía ni, por tanto, a la compasión que Jesús buscaba en los discípulos según los sinópticos. Fue durante su vida pública cuando mostró al Hijo turbado por la muerte inminente que le acechaba[11]; más tarde aludirá de pasada a su agonía a través de las palabras de Jesús sobre la «copa» (18, 11).

El segundo libro del evangelio de Jn empezaba con una indicación: Jesús, «sabiendo que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre» (13, 1); ahora, antes de que Jesús se dirija al pelotón que lo buscaba, el evangelista lo presenta «sabiendo todo lo que le iba a ocurrir» (18, 4)[12]. El conocimiento pleno caracteriza al Hijo de Dios; este conocimiento incluye aquí todo el proceso de su pasión y otorga un valor infinito al paso que va a dar. Jesús, que había ordenado a Judas actuar sin tardanza[13], arrostra deliberadamente el combate con el Enemigo.

La tradición sinóptica contaba en otro lugar el complot de Judas con los sumos sacerdotes, que conduciría a la captura de Jesús (Mt 26, 3-5 par.). Juan omite este episodio, ya que según él los sumos sacerdotes y los fariseos (mencionados juntamente, como antes en el contexto de los intentos de arresto[14]) habían dado ya la orden de que «el que supiera dónde estaba, debía avisarlo, para que se le prendiese» (11, 57). Judas, que había dejado al grupo de los discípulos en 13, 30, «conocía» también[15], no la evolución de los acontecimientos, pero sí el lugar donde podía encontrar al Maes-

10 Con sus discípulos, según Lc 22, 39, solo, según Lc 21, 37, Jn 8, 1 El verbo *synágō* (v 2) no significa necesariamente «reunirse», sino también «estar allí», como en Hech 11, 26 (cf S Légasse II, 422)

11 12, 27 (cf *Lectura* II, 370-375), cf 11, 33, 13, 21

12 Esta presciencia la señalaban ya Mc 10, 32 y los anuncios de la pasión

13 13, 27, cf *Lectura* III, 41s

14 18, 3, cf 7, 32 45, 11, 47 57 Los fariseos desaparecen desde ahora del relato de la pasión

15 El verbo que se emplea aquí para Judas es el mismo que se utiliza en 18, 4 para indicar el conocimiento de Jesús

tro aquella noche. Sirve de guía al pelotón encargado de arrestarlo. En él están, no ya los sumos sacerdotes (Lc), sino, como en Marcos/Mateo, sus emisarios, unos guardias parecidos a los que ya antes se habían visto desconcertados y no se habían atrevido a arrestar a Jesús (7, 32-46), y además una «cohorte», cuya naturaleza tratan de precisar los intérpretes. La palabra griega *speîra*, traducida por «cohorte», es un término técnico que designa una unidad importante del ejército romano: comprendía ordinariamente 600 hombres, y en algunos casos 200. Parece poco probable que se hubiera recurrido a un número tan grande para una expedición tan modesta[16].

De todos modos, la participación de los soldados romanos plantea al historiador algunas notables dificultades. ¿Cómo justificar entonces que se llevara al prisionero, no al pretorio, sino al sumo sacerdote, e incluso a Anás, que había sido destituido de su cargo hacía algunos años? Pilato debería haber autorizado la expedición, o al menos haber sido informado de ella, lo cual no es coherente con su reacción de 18, 29. Por eso, algunos autores[17] proponen que la «cohorte» es la policía suplementaria de que disponía el sanedrín para el orden público. Es verdad que los Setenta y Flavio Josefo emplean los términos *speîra* y *khiliárkhos* para hablar de tropas no romanas[18]. Sin embargo, en el nuevo testamento *khiliárkhos* designa ordinariamente a un tribuno romano[19]. Aquí el sentido no puede ser equívoco, ya que en el v. 12, que recoge los datos del v. 3, Jn distingue claramente la cohorte, con su jefe, de los guardias enviados por las autoridades judías. El evangelista ha querido señalar expresamente la presencia de soldados romanos.

Pero a Juan no se le puede acusar de error, ya que el relato apunta a una verdad de otro orden. Al hacer intervenir a los romanos en el prendimiento de Jesús, el evangelista quiso significar que

16. Los sinópticos emplean aquí el término *ókhlos* (literalmente, gente), que indica un número importante de personas, enviadas por autoridades distintas que, según Mc, representan a los tres órdenes del sanedrín. Esto responde a la tendencia a generalizar estas situaciones que en ellos se observa; así en Mc 15, 16: «Los soldados llamaron a toda la tropa» para burlarse de Jesús, siendo así que se trata sólo de los soldados de servicio del pretorio.

17. J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, Paris 1961, 81-88. El original alemán *Der Prozess Jesu,* Regensburg 1960, conoció en 1969 una 5.ª edición muy aumentada. Cf. igualmente D. M. Catchpole, *The Trial of Jesus,* Leiden 1971, 148-150; R. E. Brown, *Death*, 248.

18. Jdt 14, 11; 2 Mac 8, 23; 12, 20.22; Josefo, AJ 17, 215; GJ 2, 11

19. Hech 21, 31ss.37; 22, 24.26-29; 23, 10.15.17-19.22; 25, 23; Mc 6, 21; Ap 6, 15; 19, 18.

en el drama participaron todos, judíos y paganos: el Hijo que Dios entregó al mundo (3, 16) fue condenado tanto por unos como por otros. Tanto aquí como en el capítulo 19, cuando Pilato no hace lo más mínimo por defender a Jesús, lo que se refleja es una visión de fe[20]. Una «inexactitud» similar aparece más adelante, pero en sentido inverso. Se dice que Pilato «*se* lo entregó para que fuera crucificado»; ¿a quién designa el pronombre «se»? ¿a los sumos sacerdotes según el contexto, o a los soldados romanos que van a cumplir el encargo (19, 23)?

Según los sinópticos, el pelotón iba armado «con espadas y palos» (Mc 14, 43 par.); Jn menciona, además de las armas, «antorchas y linternas». La insistencia en estos medios de iluminación, señalados con esos dos términos, podría ser un recurso literario para indicar mediante esta acumulación que era de noche, «la hora del poder de las tinieblas» (Lc 22, 53). El narrador produce en la imaginación del lector un efecto de claro-oscuro, como en el cuadro de Georges de La Tour. Jesús está solo ante un montón de enemigos que le iluminan.

Jesús y el pelotón enemigo (18, 4-9)

4 Entonces Jesús, sabiendo todo lo que le iba a ocurrir, salió y les dijo: «¿A quién buscáis?». 5 Le respondieron: «A Jesús el Nazareno». El les dijo: «Yo soy». Pero Judas, el que lo entregaba, estaba también con ellos. 6 Así pues, cuando él les dijo: «Yo soy», retrocedieron y cayeron en tierra. 7 Y de nuevo les preguntó: «¿A quién buscáis?». Y ellos dijeron: «A Jesús el Nazareno». 8 Jesús respondió: «Os lo he dicho: 'Yo soy'». Pues bien, si es a mí a quien buscáis, dejad que ésos se marchen». 9 Era para que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho: «No he perdido a ninguno de los que me diste».

Una vez enmarcada la escena, comienza la acción. Jesús, que «sabe», sale del huerto y va al encuentro del pelotón. No aguarda a que le sorprendan ni a que Judas le dé aquel beso de paz que, para los sinópticos, habría de ser una señal para quienes lo busca-

20. Cf. *infra*, 78-95.

ban[21]. Además de avanzar a su encuentro, es también él quien lleva la iniciativa a la hora de hablar: «¿A quién buscáis?», expresión que, en este contexto, es propia del cuarto evangelio. A los discípulos del precursor les había preguntado Jesús: «¿Qué buscáis?», apelando a su motivación más profunda. A esta primera palabra pública del Nazareno corresponderá, con la trasformación del «qué» en «a quién», la pregunta del Resucitado a María de Magdala: «¿A quién buscas?» (20, 15).

Entre estas dos frases del evangelio se mueve el tema de la búsqueda de Jesús. Proviene de la tradición sapiencial[22], pero a diferencia de la búsqueda de Dios, en Jn presenta dos aspectos inversos, según la intención que inspira la búsqueda. Algunos quieren acercarse a Jesús atraídos por el misterio que envuelve su persona, capaz de dar pan en abundancia o de devolver la vida a los muertos[23]. Otros, por el contrario, quieren buscarlo para acabar con él[24]. Esta búsqueda depende de la actitud de cada uno ante la persona de Jesús de Nazaret.

Con su pregunta «¿a quién?», Jesús incita al pelotón a que indiquen su nombre, es decir, a que se pronuncien sobre sobre su identidad. Al ignorar el misterio de Jesús, los guardias se contentan con el apelativo corriente que subrayaba su origen galileo (cf. 7, 41.52) y responden: «A Jesús el Nazareno»[25]. El Hijo venido al mundo reconoce este nombre como el suyo, pues dice: «Yo soy», como cuando había confirmado a los discípulos su presencia sobre el mar (6, 20). Pero aquí, mucho más nítidamente, la fórmula *Egṓ eimi* tiene un sentido denso: significa el misterio de su persona, como cuando Jesús decía a los judíos:

> «Antes de que Abrahán viniese a la existencia, Yo soy» (8, 58)[26].

21 R E Brown indica juiciosamente que en Mc 14, 44 Judas se puso de acuerdo con el pelotón en que *autós estin* (*Death,* 262)

22 «Buscadlo (a Dios) con sencillez de corazón» (Sab 1, 1), «recobrad el ánimo, los que buscáis a Dios» (Sal 69, 33)

23 6, 24-26 (cf *Lectura* II, 155), 7, 11s, 11, 56, 12, 9

24 5, 18, 7, 1 11 19 20 30, 8, 37 40, 11, 8, y esto en vano «Me buscaréis y no me encontraréis» (7, 34-36, cf 8, 21, 13, 33)

25 El apelativo *Nazōraîos,* repetido en el letrero de la cruz (19, 19), se ha comprendido de varias maneras (cf TWNT 4 [1942], 879-884, DENT II (1998), 369s) Podría derivarse de Nazaret (cf 1, 45, 19, 19), pero, siguiendo a B Gartner, *Die ratselhaften Termini Nazoraer und Iskariot,* Uppsala 1957, otros prefieren relacionar este epíteto con su raíz semítica, dándole el sentido de «salvado, preservado» (cf J Winandy, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* Tournhaut 1987, 893)

26 Cf *Lectura* II, 237-240 La misma expresión en Mc 14, 62 y en Lc 22, 70

Que éste es el sentido que se pretende, lo sugiere el texto de dos modos. Primero, por el relieve que se da a la expresión: pronunciada en el v. 5, citada por el narrador en el v. 6, reiterada de nuevo por Jesús en el v. 8, constituye el centro del relato. Segundo, por las reacciones que se atribuyen al pelotón: apenas la oyen, se produce en ellos un movimiento de retroceso (*ápelthon eis tà opísō*) y caen (*épesan*) a tierra. Esta indicación encierra para el lector algo maravilloso. Algunos, fundamentalistas impenitentes, intentan filmar la escena y darle una explicación psicológica, como la que ha propuesto todavía recientemente un crítico famoso en una obra destinada al gran público: «Impresionados por la majestad de Jesús, retroceden un poco y tropiezan con las raíces de los olivos, de forma que algunos caen de bruces»[27].

El evangelista es un escritor que conoce a fondo la tradición bíblica, y es en ella donde hay que buscar la fuente de su lenguaje y las imágenes que utiliza. En la Biblia, la caída de alguien en tierra puede deberse a dos razones distintas. La primera es el asombro ante una epifanía divina: en este caso, la caída significa prosternación, como ocurre en los profetas y en Pablo[28], sin que haya previamente un retroceso. En Jn, donde el pelotón es hostil y está cerrado al misterio que sólo puede discernir la fe, no cabe suponer un gesto de adoración; por otra parte el *Egṓ eimi* nunca había suscitado antes esta reacción. Tampoco se puede pensar en una prosternación expresamente simulada, ya que no hay nada en el texto que sugiera una burla: el pelotón cae a tierra inmediatamente. En otros lugares de la Biblia el retroceso y la caída sirven para mostrar visiblemente la impotencia de los malvados ante la omnipotencia de Dios[29], o ante el Justo perseguido que confía en Dios. Así en los Salmos:

> ¡Retrocedan (*eis tà opísō*) humillados los que traman mi desgracia! (Sal 35, 4b).
>
> Cuando los malvados se lanzan contra mí, para devorarme, son ellos, adversarios y enemigos, los que tropiezan y caen (*épesan*) (Sal 27, 2)[30].

27 P Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur,* Paris 1966, 58

28 Ez 1, 28, 44, 4, Dan 10, 9, Hech 9, 4, 22, 7, 26, 14, Ap 1, 17 R E Brown (*Death,* 262) señala un posible contraste con Mc 14, 35 «Jesús cayó contra el suelo» (*épipten epì tēs gḗs*)

29 Is 11, 4 ¡al sonido de su voz! (cf 4 Esd 13, 3s)

30 Cf Sal 6, 11, 56, 10, *Gen R* 91, 6 una nube de egipcios a punto de arrestar a Simeón caen de bruces al oír su voz (cf R Schnackenburg III, 276)

Aludiendo aquí al testimonio de los Salmos sobre el Justo que sufre, pero que es salvado por Dios, Jn deja bien claro lo que ya antes mostraban los intentos siempre fallidos de detener o de lapidar a Jesús[31]; tampoco nadie podría ahora echar mano al Hijo si él no se entregara.

Dicho esto, el retroceso y la caída del pelotón armado tienen sobre todo el valor de una prolepsis: se anticipa figuradamente el fracaso final de los adversarios, como si se hubiera levantado por un instante el velo que todavía oculta a Jesús de la mirada de los hombres. Ya en 6, 20-21, al *Egố eimi* de Jesús había seguido un efecto surrealista que tenía un alcance simbólico: la barca de los discípulos en medio del lago había llegado en seguida a la orilla. Esta lectura, que se sobrepone a la anterior sin abolirla, podría justificar el inciso a primera vista incongruente que repite la presencia de Judas[32]. El texto «Judas, el que lo entregaba, estaba también con ellos», considera al antiguo discípulo como un asaltante más, y por tanto es otro asaltante más que retrocede y cae. Si se menciona de nuevo en este contexto la presencia del que entregó a Jesús, ¿no será para sugerir que con Judas, convertido en instrumento de Satanás, también éste caerá desposeído de su fuerza (cf. 12, 31; 14, 30)? Con este versículo (18, 6), el primer episodio del relato de la pasión/resurrección da sentido a todo el relato.

Sin indicar que el pelotón volvió a levantarse, Jn reitera, como buen narrador, la pregunta de Jesús, la respuesta de los policías y la proclamación del v. 5, que se subraya especialmente: «Os lo he dicho: 'Yo soy'». Estas augustas palabras van acompañadas de otras:

> 8 **Jesús respondió: «Os lo he dicho: 'Yo soy'». Pues bien, si es a mí a quien buscáis, dejad que ésos se marchen».**

Con estas últimas palabras, Jesús acepta a la vez que le arresten a él y ordena que dejen marchar a los discípulos. El consentimiento se formula de manera indirecta y se hace hincapié en la liberación de los suyos. El evangelista modifica la tradición que dice que los discípulos huyeron[33]. Refirió ciertamente en 16, 32 el anuncio de su dispersión, pero lo que subraya aquí es la actitud de Jesús: en el instante crucial en que se entrega al pelotón, el Hijo se preocupa ante todo de los que el Padre le ha dado; anuncia por anticipado su salvación. El narrador comenta:

31. 7, 30 32.44s; 8, 20.59; 10, 39
32. Esta indicación plantea dificultades a los comentaristas R. Bultmann ve en ella el vestigio de una fuente. R. Schnackenburg señala sin embargo que el verbo *heistékei* es propio de Jn.

> 9 **Era para que se cumpliera la palabra que Jesús había dicho: «No he perdido a ninguno de los que me diste».**

Se cumple lo que Jesús dice y lo que afirma la palabra divina de la Escritura[34]. El texto que recuerda Jn[35] se refería a algo muy distinto de la salvación de la vida física; es que, al preservar la libertad de sus discípulos, Jesús quiere también evitar que sean tentados por encima de sus fuerzas: antes de su paso al Padre, serían incapaces de seguirle por el camino que, a través de la cruz, los llevaba a Dios (13, 33.36).

Se nos presenta a Jesús en acción, como el buen Pastor que protege a sus ovejas: nadie puede arrancarlas definitivamente de su mano ni de la del Padre (10, 28-29). Más allá de su sentido obvio, la palabra de Jesús refleja lo que revelaba el discurso de 10, 11-18: dando su propia vida es como Jesús asegura a los suyos la vida en abundancia.

El verdadero combate de Jesús (18, 10-12)

> 10 **Entonces Simón Pedro, que tenía una espada, la desenvainó, golpeó al criado del sumo sacerdote y le cortó el extremo de la oreja derecha. El nombre del criado era Malco.** 11 **Jesús dijo entonces a Pedro: «Envaina de nuevo la**

33. Mt 26, 56; Mc 14, 50. Lucas, que indica su predicción en 22, 31, no habla de ello. Algunos intentan evocar la situación de David perseguido por Absalón, mientras que el pueblo emprende la huida (2 Sam 17, 1s).
34. Igual procedimiento en 18, 32.
35. «He vigilado y ninguno de ellos se ha perdido» (17, 12). Cf. también 6, 39; 10, 28. Las citas que hace Jn son poco literales.

espada. ¿No voy a beber[36] la copa que el Padre me ha dado?». 12 Entonces la cohorte con el tribuno y los guardias de los judíos se apoderaron de Jesús y lo maniataron.

Se reanuda el relato y se encamina hacia su meta. En la tradición común, el gesto violento de un discípulo de Jesús contra un criado del sumo sacerdote es un elemento sólido, situado antes (Lc-Jn) o después (Mc-Mt) de que el pelotón se apoderase de Jesús. Su objetivo no es mostrar ni la valentía del discípulo (anónimo en los sinópticos) ni su adhesión al Maestro, sino más bien su falta de comprensión, emblemática de todo el grupo[37]. La comunidad primitiva había conservado el recuerdo de cómo los Doce no habían entendido la misión de Jesús; de hecho, soñaron hasta el final con un mesianismo temporal (Hech 1, 6), que habría de establecerse quizás por la fuerza. Este intento del discípulo es una ilustración de esta mentalidad. La falta de respuesta por parte del pelotón indica que lo que interesa a los evangelistas es otra cosa. La reacción de Jesús es lo que le da sentido: este recurso a la fuerza[38] implicaba el rechazo de la pasión. En nuestro texto, que viene después de la frase de Jesús que significaba: «¡Prendedme sólo a mí!», este ridículo gesto no tiene nada que ver con la intención del Señor.

Sin embargo, este gesto podría tener un sentido simbólico[39]: el «criado del sumo sacerdote» no es un subalterno insignificante, sino una especie de «prefecto de los sacerdotes», sometido también a las condiciones del ejercicio del sacerdocio: no tener ninguna tara (Lev 21, 18). Pues bien, en la versión de los Setenta uno de esos defectos es ser *ōtómētos*, es decir: «tener la oreja cortada»; Flavio Josefo narra algunos episodios en que se menciona esta tara[40]. El gesto de Pedro invalidaría la función sacerdotal del representante del sumo sacerdote.

Jn es el único que da los nombres del discípulo y del herido, no por el mero placer de contarlo, sino por su propia tradición. «Mal-

36 *ou mè píō* significa la negación enérgica de una posibilidad «No hay miedo de que » (cf BD 365, 4)
37 El carácter ejemplar de la acción del discípulo es explícito en Lc 22, 49s, lo sugiere Jn, que atribuye este gesto a Pedro
38 Ocurrió lo mismo cuando, descartando la propuesta de los discípulos «Señor, aquí hay dos espadas», Jesús les respondió «¡Es suficiente!» (Lc 22, 38)
39 Cf B T Viviano RB 96 (1989) 71-80
40 AJ 14, 13, 10 (= § 365s) o GJ 1, 9 (= § 26s)

co», derivado de la raíz *mlk*, indica —quizás por ironía— algo «regio»[41]. En cuanto a Simón Pedro, se nos introduce aquí en la narración de sus negaciones (cf. 18, 26). Juan coincide con Lucas en el carácter preventivo del gesto, pero no menciona la curación de la víctima; como Mateo, centra el relato en la réplica de Jesús. La orden de envainar de nuevo la espada va seguida de una justificación que intenta ayudar al discípulo a comprender la actitud interior del Maestro. Según Mt 26, 52-54, el Hijo podría obtener del Padre defensores celestiales, pero su misión es dejar que se cumplan las Escrituras. En Jn, la formulación es totalmente distinta, y concisa:

11 «¿No voy a beber la copa que el Padre me ha dado?».

Está ya presente la hora del paso al Padre, como se dijo cuando el encuentro de Jesús con los griegos: la salvación del Hijo queda asegurada «desde esta hora»[42]. Ahora, dialogando con el discípulo, Jesús manifiesta el motivo profundo que le hace renunciar a la violencia: la comunión con su Padre (cf. 14, 30). La metáfora de la copa para referirse a la pasión[43] procede del lenguaje veterotestamentario, donde la copa puede designar la suerte que le cabe a una persona, para bien o para mal[44]. No obstante, el sentido fundamental que tiene en la Escritura la imagen de la copa es la comunión entre los seres, debido a la costumbre oriental de la copa única que el dueño de la casa ofrecía a los comensales[45]. Estos dos significados convergen en el final del relato mateano de Getsemaní en donde, tras haber pedido que se apartara de él la copa del su-

41 Josefo da el nombre de «Malco» a algunos esclavos no judíos, ordinariamente nabateos (cf BW, 993)
42 12, 27 (cf *Lectura* II, 370-375)
43 Esta metáfora aparece en una palabra de Jesús a sus discípulos (Mt 20, 22 par) y en los relatos sinópticos de la agonía de Jesús
44 Cf Sal 11, 6, 16, 5, 23, 5 En el antiguo testamento y en el Apocalipsis, la copa que Dios presenta a los impíos es la de su cólera, a veces la cólera escatológica (Is 51, 17 22, Jer 25, 15 28; 49, 12, Lam 4, 21, Ez 23, 31 34, Sal 75, 9 , Ap 14, 10, 16, 1-21) De esto no se puede deducir que con la palabra «copa» los evangelistas sugieran que el castigo divino se ha trasferido ahora sobre Jesús, para una expiación sustitutiva Unicamente el aspecto doloroso que a veces implica la imagen de la copa vincula el término referido a la pasión con el sentido de prueba que hay que atravesar
45 En los textos litúrgicos, la imagen de la copa indica la comunión con Dios mismo cf Sal 16, 5, 23, 5, y los relatos de la institución eucarística

frimiento, Jesús la acoge de manos del Padre, comulgando sin reservas con su voluntad (Mt 26, 39-42). La copa presentada por el Padre constituye para el Hijo el rostro del Padre invisible[46].

En Jn predomina el aspecto de comunión: Jesús encontraba su sustento en la voluntad del Padre (4, 34); ahora, ésta se convierte en la copa que ha de beber. Algunos autores han deducido de aquí que el Padre quería la muerte de su Hijo. Esta deducción ignora el sentido de esta frase. Lo que Dios quiere no es la muerte, sino la vida y la salvación de todos los hombres. Por su solidaridad con los hombres pecadores, el Enviado de Dios sufre la muerte y, al actuar así, logra la muerte de la misma muerte.

La aceptación del designio de Dios no es progresiva como en la tradición sinóptica, sino que es expresión espontánea, inmediata, de la unión entre el Hijo y el Padre. Jesús manifiesta a Pedro el motivo profundo que le lleva a decir sí a la prueba que está afrontando; al gritar: «¡Tengo sed!» (19, 28), expresará en la cruz su anhelo más profundo. Sin embargo, en la palabra «copa» se puede vislumbrar un aspecto subjetivo de sufrimiento que no volverá a aparecer en el relato de la pasión.

12 **Entonces la cohorte con el tribuno y los guardias de los judíos se apoderaron de Jesús y lo maniataron.**

El lector puede oír ahora[47] la noticia del final del combate entre Jesús y Satanás. Aparentemente, vencen los enemigos. A diferencia de los sinópticos, según los cuales sólo maniataron a Jesús tras el juicio del sanedrín (Mc 15, 1 = Mt 27, 2), Jn presenta a Jesús como una persona peligrosa y contumaz (Jn 11, 57), a quien hay que maniatar inmediatamente, como un malhechor.

46. Cf. nuestro *Jesús y Pablo ante la muerte*, 124s y n. 61.

47. A diferencia de la mayor parte de los comentaristas, pienso que conviene incluir este versículo en el relato del prendimiento; recoge la enumeración de los miembros del pelotón que se hizo en el v. 3, precisando la presencia del tribuno.

FRENTE AL SUMO SACERDOTE
18, 13-27

13 **Lo llevaron primero a casa de Anás, pues era el suegro de Caifás, que era el sumo sacerdote aquel año** 14 **—este Caifás era el que había aconsejado a los judíos: «Conviene que un solo hombre muera por la nación»—.**
15 **Simón Pedro seguía a Jesús así como otro discípulo. Ese discípulo era conocido del sumo sacerdote; entró con Jesús en el palacio del sumo sacerdote.** 16 **Pedro, por su parte, estaba cerca de la puerta, en el exterior. El otro discípulo, el que era conocido del sumo sacerdote, salió y dijo una palabra a la portera e hizo entrar a Pedro.** 17 **La criada, la portera, dijo entonces a Pedro: «¿No eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?». Este dijo: «No lo soy».**
18 **Los criados y los guardias, que habían hecho una hoguera porque hacía frío, estaban allí y se calentaban. Pedro también estaba de pie con ellos y se calentaba.**
19 **Así pues, el sumo sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su enseñanza.** 20 **Jesús le respondió: «He hablado abiertamente al mundo. He enseñado siempre en la sinagoga y en el templo en donde se reúnen todos los judíos, y nunca he hablado en secreto.** 21 **¿Por qué me preguntas? Pregunta a los que han oído lo que he dicho; ellos saben bien lo que he dicho».** 22 **Al decir esto, uno de los guardias que estaban junto a él dio una bofetada a Jesús diciendo: «¿Es así como respondes al sumo sacerdote?».**
23 **Jesús le respondió: «Si he hablado mal, muestra lo que está mal; pero si bien, ¿por qué me pegas?».** 24 **Entonces Anás lo envió atado todavía a Caifás, el sumo sacerdote.**
25 **Simón Pedro estaba de pie allí y se calentaba. Le dijeron: «¿No eres también tú de sus discípulos?». El lo negó y dijo: «No lo soy».** 26 **Uno de los criados del sumo sacerdote, pariente de aquel cuya oreja había cortado Pedro, le dijo: «¿No te he visto yo en el huerto con él?».** 27 **De nuevo lo negó Pedro y a continuación cantó un gallo.**

Después de una transición narrativa (18, 13-14), ampliada por el recuerdo de un texto anterior, este relato reúne dos escenas que

la tradición sinóptica ya relacionaba en tiempo y lugar: la negación de Pedro (18, 15-18 y 18, 25-27) y la comparecencia ante el sumo sacerdote (18, 19-24). En Mateo y en Marcos vemos a Pedro entrando en el palacio de Caifás, pero su negación no se nos cuenta hasta después del interrogatorio de Jesús[48]. En Jn este vínculo es todavía más estrecho, porque el relato de la negación es bruscamente interrumpido por el de la comparecencia y retomado a continuación. Esta disposición formal de la tradición es sin ninguna duda voluntaria —volveremos sobre ello—. En el centro, la comparecencia tiene lugar no ante el sanedrín reunido, sino ante el sumo sacerdote solamente[49]; se distingue del relato sinóptico y refleja la cristología propia del evangelista.

Los dos primeros versículos sirven para introducir la escena de la comparecencia de Jesús ante la autoridad suprema del pueblo judío:

> 13 **Lo llevaron primero a casa de Anás, pues era el suegro de Caifás, que era el sumo sacerdote aquel año** 14 **—este Caifás era el que había aconsejado a los judíos: «Conviene que un solo hombre muera por la nación»—.**

En el frontispicio, Jn cita las palabras que había dicho Caifás a los miembros del sanedrín (11, 50). Esta cita tiene un doble objetivo: el evangelista le recuerda al lector que la sentencia capital ya ha sido pronunciada (cf. 11, 53); alude además al sentido de la muerte de Jesús:

> «Jesús tenía que morir por la nación, y no solamente por la nación, sino para reunir en uno solo a los hijos de Dios dispersos entonces» (11, 52).

Si Caifás fue profeta sin saberlo, es gracias a un don que se le había concedido por ser sumo sacerdote en funciones; la expresión «sumo sacerdote aquel año» evoca la de 11, 49.51[50]. Por otra par-

48 Mt 26, 58 69-75, Mc 14, 54 66-72 Lc 22, 54-62 refiere la triple negativa sin interrupción alguna

49 El sumo sacerdote, supremo pontífice de los judíos, goza de una gran autoridad civil y religiosa, hasta el punto de que representa al pueblo ante los romanos

50 Cf *Lectura* II, 341 Caifás fue sumo sacerdote del 18 al 36 Sobre Caifás y Anás, cf R E Brown, *Death*, 408-411

te, Jn introduce primero a Anás, un personaje que ignoran los sinópticos en el relato del proceso. Sumo sacerdote desde el año 6 hasta el 15, Anás había sido destituido de sus funciones por los romanos. Sin embargo, según el derecho judío[51], conservaba el título y la influencia. Lucas encuentra en él un punto de referencia histórico (Lc 3, 2) y lo menciona al frente de los miembros del sanedrín que deciden el arresto de Pedro y de Juan (Hech 4, 6). Padre de cinco hijos que ocuparon el mismo cargo, era considerado en Israel como *el* sumo sacerdote[52]. ¿Es éste el motivo de que Jn haya puesto a Jesús frente a él? Sin embargo, lo único que dice de él es su parentesco con Caifás. Al final de la escena, Anás, sin acabar de pronunciarse, «lo envió (a Jesús) atado todavía a Caifás, el sumo sacerdote» (18, 12.24). No se dice nada de lo que ocurrió en casa de éste, únicamente que desde allí se llevó al prisionero al pretorio de Pilato (18, 28) Tocaremos las dificultades históricas y literarias que plantea este texto tras haberlo leído tal como se presenta: un enfrentamiento entre Jesús y Anás.

> 19 **Así pues, el sumo sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su enseñanza.**

Ante el sumo sacerdote, Jesús sigue maniatado (cf. 18, 12.24), circunstancia anómala en un proceso que respeta las formalidades jurídicas. Por este motivo, traducimos el verbo *erōtáō*, no por «interrogó», sino por «preguntó». En un proceso judío se oía primero a los testigos, que aquí están ausentes, como también están ausentes los miembros del sanedrín. Todo ocurre como si Anás, con sus guardias, estuviera solo ante Jesús. Sus preguntas no se recogen en estilo directo: no se refieren a lo que Jesús dijo sobre el templo ni a sus pretensiones mesiánicas; el sumo sacerdote no insiste tampoco en obtener de él una confesión. Las preguntas son globales; lejos de ser la minuta de un proceso o de una encuesta policíaca previa, parece que Juan las formula exclusivamente para introducir la respuesta de Jesús.

El sumo sacerdote pregunta al que ha de morir sobre dos puntos relacionados entre sí: sus discípulos y su doctrina. Ante el nú-

51 Cf J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 167-179

52 Así es como lo califica Flavio Josefo a finales del ejercicio en el cargo de Caifás (AJ 18, 43 = § 95)

mero cada vez mayor de los que seguían a Jesús de Nazaret (11, 48), los fariseos estaban preocupados viendo cómo prosperaba la nueva secta (12, 19). ¿Cómo es posible que alguien se hiciera discípulo de un hombre que venía de Galilea, de donde no sale ningún profeta (7, 52)? Ese pretendido rabino no ha acudido a la escuela de ningún maestro (cf. 7, 15), es considerado Mesías (10, 24s), pretende ser Hijo de Dios (10, 36) y se hace igual a Dios (5, 18).

Por consiguiente, la cuestión tiene que ver a la vez con su doctrina. Aunque se trate de una pura fórmula, centra la confrontación en la actividad de Jesús «enseñante», lo cual permite al evangelista dejar clara, según su teología, la misión de Revelador propia del Hijo. La respuesta, pronunciada con dignidad, tiene dos partes.

20 **Jesús le respondió: «He hablado (*leláleka*) abiertamente al mundo. He enseñado siempre en la sinagoga y en el templo donde se reúnen todos los judíos, y nunca he hablado en secreto.** 21 **¿Por qué me preguntas? Pregunta a los que han oído lo que he dicho (*elálesa*); ellos saben bien lo que he dicho».**

Estos dos versículos forman un todo. En primer lugar, Jesús dice que la revelación ha tenido lugar. El verbo *laleîn* («hablar») se utiliza en su sentido más fuerte[53] como indican los diversos elementos de la frase en la que se reúnen varias expresiones típicas del lenguaje de Jn; recogiéndolas, Jesús presenta su «palabra» a la manera de la de Yahvé, que no se decía en secreto ni en un lugar oscuro (Is 45, 19). Ha hablado «abiertamente»[54]; ha enseñado «en donde todos los judíos se reúnen», en la sinagoga (6, 59) y en el templo[55], esos lugares de oración en donde el israelita que busca a Dios puede encontrarle más fácilmente. El mensaje transmitido al pueblo elegido se refería a todo el género humano: anunciada al «mundo» (cf. 8, 26), la palabra del Padre tenía de antemano un alcance universal.

53 Jn emplea este verbo en el sentido de «palabra de revelación» (3, 11 34, 6, 63, 7, 17 26, 8, 12 20 25 30 38, 12, 3 49, 14, 10, 15, 3, 16, 4 33) Aquí el verbo está en perfecto, tiempo que designa una accion cuyos efectos duran todavía Cf M A Chevallier, *Mel O Cullmann*, Tubingen 1972, 180

54 *en parrhēsiai* (7, 26, cf 7, 4 10, 10, 24s)

55 2, 14, 7, 14 28, 8, 20, 10, 23

En esta primera frase, Jesús da testimonio de la naturaleza y el modo de su enseñanza, no de su contenido. Lo primordial en su llamada a la fe era reconocer en él al Enviado que decía las palabras de Dios[56]. Por otra parte, ha pasado ya el tiempo asignado a su anuncio. Después de haber advertido en varias ocasiones que este tiempo se iba abreviando[57] y tras una última llamada a creer en la luz que estaba presente en él, Jesús, ante la hora inminente, se había retirado y había dejado de hablar en público (12, 36). Lo que el Padre le había ordenado decir ya había sido proclamado en la ciudad santa: ¿cómo es posible que el jefe de la comunidad judía lo ignorara? ¿es que no lo había escuchado?

De ahí la segunda frase en la que se invierte la situación: es Jesús el que interpela a Anás: «¿Por qué me preguntas?». Indirectamente, denuncia la hipocresía de la pregunta y la negativa a escuchar. Pero al sumo sacerdote le falta todavía investigar entre los que se han abierto al mensaje de vida. ¿Es que quiere Jesús subrayar la ausencia de testigos, anormal desde un punto de vista jurídico? La intención del texto es mucho más profunda. Jesús no utiliza la palabra «discípulos» (18, 19); desde la perspectiva en que se ha situado, lo sustituye por la expresión «los que han oído lo que he dicho». De esta manera incluye, no sólo a sus discípulos inmediatos, sino a todos los creyentes venideros que seguirán dando testimonio de él. Subrayando su receptividad, Jesús manifiesta al sumo sacerdote que, a pesar del dramático desenlace de su ministerio, la palabra del Padre ha sido sembrada en los corazones y seguirá anunciándose a través de los tiempos. ¿No decía Pablo desde el rincón de su calabozo que la palabra de Dios no está encadenada (2 Tim 2, 9)? Y la primera Carta de Jn generaliza:

> «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos» (1 Jn 1, 3).

Con la mención de los discípulos, que no aparece en el relato sinóptico de la comparecencia ante el sanedrín, Jn actualiza su propia narración. En el v. 19, la pregunta del sumo sacerdote recuerda a la comunidad cristiana que la hostilidad de las autoridades judías contra ella la asocia estrechamente a la suerte de Jesús; en el v. 21, se invita a todos los creyentes —así como al lector— a dar testimonio de la revelación que han recibido. Se reconoce el pensamiento que se expresaba en una de las últimas conversacio-

56 2, 14; 7, 14 28, 8, 20, 10, 23, cf. 3, 34

57 7, 33, 12, 35

nes de Jesús con los discípulos reunidos[58]. Cuando Jesús deja de hablar, sus oyentes tienen la palabra.

22 **Al decir esto, uno de los guardias que estaban junto a él dio una bofetada a Jesús diciendo: «¿Es así como respondes al sumo sacerdote?».** 23 **Jesús le respondió: «Si he hablado mal, muestra lo que está mal; pero si bien, ¿por qué me pegas?».**

El episodio de la bofetada recoge un elemento de la tradición sinóptica: los malos tratos infligidos a Jesús durante su comparecencia ante el sanedrín[59]. Unos sanedritas (Mt-Mc) o unos guardias (Lc) golpean a Jesús y se burlan de sus pretensiones de profeta (Mt 26, 68 par.). En Jn, el criado del sumo sacerdote insulta a Jesús con otra intención, como demuestra su reproche. La ley prescribe: «No maldigas al jefe de tu pueblo» (Ex 22, 27). El mismo Pablo, citado ante el sanedrín, recuerda este texto de la *torá* para confesar que, al hablar bruscamente a Ananías, no sabía que estaba dirigiéndose al sumo sacerdote (Hech 23, 5). ¿Cómo es que el prisionero, subordinado a la autoridad judía, se ha atrevido a responder con tal descaro? La bofetada subraya el desprecio que rodea a Jesús, desconocido por su pueblo (Is 50, 6).

En los sinópticos, Jesús guarda silencio ante los ultrajes, como el Siervo de Dios (Is 53, 7); aquí, reacciona ante ellos. Propone una alternativa que demuestra el mal comportamiento del guardia: no ha sido él, sino ese hombre el que ha obrado injustamente. Jesús no usa el término «responder» que había utilizado el guardia, sino *laleîn*, como un eco a la afirmación que había hecho ante el sumo sacerdote (18, 20). Jesús no ha «hablado» mal, porque ha dado testimonio de su actividad anterior, invitando a que se investigue más a fondo. En virtud del sentido del verbo *laleîn*, él ha revelado a los judíos, a un nivel más profundo, el pensamiento del Padre.

Por consiguiente, no podemos contentarnos, como san Agustín, con admirar la ausencia de cólera en Jesús[60]; si a primera vista el

58. 15, 18-16, 4a; cf. *Lectura* III, 151-169; 171-174.
59. Bien sea después del juicio (Mt 26, 67s; Mc 14, 65), o antes (Lc 22, 63-65).
60. *In Joh.* 113, 4. Los antiguos comentaristas advirtieron una divergencia entre el comportamiento de Jesús y su precepto: «Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal» (Mt 5, 39 par.), y dedujeron que en algunos casos era preciso contraatacar, pero sin encolerizarse. No es ésta la intención de nuestro texto, que subraya la inocencia de Jesús y su superioridad sobre sus adversarios (cf. R. Schnackenburg III, 294).

texto rechaza con razón el ultraje, lo que pretende es mostrar que el testimonio que Jesús da de la verdad es irrefutable. Su réplica al guardia recuerda a los lectores lo que decía a los judíos: «¿Quién de entre vosotros puede convencerme de pecado?» (8, 46). En nuestro contexto, sigue estando en el trasfondo el Cántico de Isaías sobre el Siervo de Yahvé: «No cometió ningún crimen ni hubo engaño en su boca» (Is 53, 9; cf. 1 Pe 2, 22).

En el relato no continúa la discusión: ni el sumo sacerdote ni el guardia replican a Jesús. Por tanto, Jesús tiene la última palabra. Pero el silencio de Anás y el hecho de que envíe al prisionero, todavía maniatado, a Caifás, confirman la sentencia que se recordaba al comienzo del relato. Parece triunfar la violencia de los hombres; Jesús entra en la pasión, en la que Dios se calla, aguardando el momento de glorificar a su Hijo.

Así acaba la escena de la comparecencia. Jn la ha presentado como la última confrontación del Revelador con el pueblo judío en la persona del sumo sacerdote. El relato no se propone proclamar la mesianidad de Jesús, como ocurría en los sinópticos, sino atestiguar solemnemente que su misión de Revelador se ha cumplido en presencia de todo Israel. En adelante, la Palabra se trasmitirá a través de los que la han acogido. Jesús no «hablará» ya de viva voz y será en la pasión donde manifieste la unión perfecta que tiene con el Padre.

24 **Entonces Anás lo envió atado todavía a Caifás, el sumo sacerdote.**

Esta indicación le parece demasiado simple a un lector para quien el juicio ante el sanedrín sigue a la comparecencia ante Anás. Pero eso sería interpretar arbitrariamente el texto de Jn, que no dice nada sobre este episodio. Por otra parte, en el relato que acabamos de leer hay un detalle curioso: el título de «sumo sacerdote» alterna con el nombre de Anás, sin atribuírselo nunca. Es ciertamente Anás el que recibe a Jesús (18, 13) y el que lo envía a Caifás (18, 24), pero ¿es él el «sumo sacerdote» que interroga a Jesús y cuyo honor es defendido por el guardia?

Para eliminar esta ambigüedad, los traductores siríacos hicieron, ya en el siglo IV, un intento de crítica literaria: cambiaron de sitio el v. 24 y lo pusieron detrás del v. 13:

13 Lo llevaron primero a casa de Anás, pues era el suegro de Caifás, que era el sumo sacerdote aquel año.
24 Entonces Anás lo envió atado todavía a Caifás, el sumo sacerdote.

Gracias a este desplazamiento, la secuencia de los hechos es perfecta: el paso por la casa de Anás no habría sido más que un breve intermedio en el desarrollo del proceso, mientras que Caifás entraría en escena según la presentación tradicional. Numerosos críticos, entre ellos Lagrange, parten de esta hipótesis en su reconstrucción del texto original. Pero los manuscritos en los que se basan contradicen a los testimonios más antiguos y mejores.

Si hay que conservar el texto tal como está, ¿cómo justificar la divergencia entre Jn y los sinópticos sobre la identidad del sumo sacerdote, Anás o Caifás? Según una primera hipótesis[61], Jn describiría en la comparecencia ante Anás un interrogatorio previo, cuyo recuerdo no han conservado los sinópticos. Un estudio profundo ha intentado mostrar que existió efectivamente este interrogatorio. El hecho de que, en Mateo y en Marcos, la sesión en presencia de Caifás tuviera lugar de noche, y no de día según la costumbre (como en Lucas), se explicaría «por uno de esos ligeros deslizamientos espontáneos en las tradiciones orales» subyacentes: «El relato [de la sesión nocturna ante Caifás] habría sustituido al de la comparecencia ante Anás y se habría situado en la noche para colmar la laguna que había dejado el olvido de esta última»[62]. Así pues, la comparecencia previa se habría realizado históricamente durante la noche anterior a la reunión decisiva del sanedrín.

Esta reconstrucción es verosímil. Sin embargo, podría no respetar la historia de la tradición como han puesto de relieve algunos estudios recientes[63]. Dos tradiciones paralelas presentaban, cada una a su manera, la *única* comparecencia de Jesús ante el sumo sa-

61. Así J Blinzler, *Le Procès de Jésus*, Paris 1962, 127-131

62 P Benoit, *Jésus devant le sanhédrin*, en Id , *Exégèse et théologie* I, Paris 1961, 290-311 Recogimos lo esencial de esta hipótesis en DBS 6 (1960), 1461-1463 En la tradición oral se habrían formado tres tipos de relatos sobre la comparecencia de Jesús ante el sumo sacerdote

(A) de noche ante Caifás. A corresponde a { B por el momento (la noche) / C por la identidad del sumo sacerdote }

(B) de noche ante Anás B es original por el nombre del sumo sacerdote

(C) de día ante Caifás. C es original por la hora

Entonces, A puede considerarse como un doble de C

63 F Hahn, *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT, n.º 2), Neukirchen 1970, 23-96 y A Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, Munchen 1972, 71

cerdote. La tradición que narraba la sesión ante Caifás se desarrolló en los sinópticos; Jn ha conservado de ella tan sólo una vaga indicación en 18, 24, así como las menciones del sumo sacerdote en ejercicio el año crucial de la muerte de Jesús, que había profetizado sin saberlo el valor de esta muerte (11, 50-52; cf. 18, 14).

La tradición sobre Anás, ignorada por los sinópticos, fue recogida sin embargo por Jn. Aunque no es posible reconstruir la fuente de que dispuso el evangelista, está claro que a partir de ella redactó un texto que lleva su marca personal: en vez de una sesión judicial, narra la última confrontación entre Jesús revelador y su pueblo, personificado por la autoridad suprema, que no creyó en su palabra: es allí donde se consuma la ruptura, mientras aún vivía Jesús. En cambio, el proceso ante Caifás falta en Jn. La mayor parte de los elementos de este proceso se fueron anticipando a lo largo de la vida pública de Jesús: las palabras sobre el templo (2, 19-21; cf. Mc 14, 58 par.), la proclamación mesiánica (10, 24-25; cf. Lc 22, 67-69), la condena a muerte por blasfemia (10, 33; cf. Mc 14, 64 par.), sin hablar de la deliberación del sanedrín (11, 47-53). Juan ha presentado más ampliamente el ministerio de Jesús como un proceso *in fieri*, entablado por las autoridades judías[64].

PEDRO NIEGA A JESÚS (18, 15-18.25-27)

La negación de Pedro se nos narra en los cuatro evangelios, con algunas variantes que se deben al estilo de cada narrador o a sus fuentes[65]. Todos los textos presentan una misma negación pronunciada en tres ocasiones, según la predicción de Jesús que se menciona al final de todas las versiones[66]. Esto hace que algunos críticos hayan deducido que el relato se inventó para justificar la palabra de Jesús (13, 38), pero esta deducción proviene de una tesis general, muy discutible, que declara mítico y no histórico todo acontecimiento que los evangelistas relacionan con una profecía[67]. Otros autores creen que la tradición ha representado, centrándola en Pedro, la deserción general de los discípulos. Ver simplemente en este relato la expresión de una corriente antipetrina que se de-

64 Cf *Lectura* II, 159.

65 Cf R E Brown 1119, que ha publicado una sinopsis de este relato No pueden sumarse las diversas negaciones, que podrían llegar a sumar hasta siete u ocho

66 Mt 26, 75 (26, 34), Mc 14, 72 (14, 30), Lc 22, 61 (22, 34), Jn 18, 27 (13, 38)

67 Cf nuestra obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid 1982, 318-322

jaría ver en Mc 8, 32-33 y Mt 14, 31, es un prejuicio sin fundamento. Efectivamente, aunque no podamos apelar a ningún testigo de esta escena ni pensemos en una posible confidencia de Pedro a Marcos (que fue más tarde su compañero), es bastante sospechoso que se inventase un episodio tan poco favorable para el jefe de los apóstoles y tan firmemente atestiguado en la tradición. Por eso, con la mayor parte de los críticos, pensamos que la negación de Pedro es un hecho histórico[68], aunque sea necesario matizar, con René Girard, el término «renegar», si se tiene en cuenta que, después del arresto del Maestro, todo el grupo se disolvió.

Muy pronto, la tradición evangélica asoció literariamente, presentándolas como simultáneas, la negación del discípulo y el juicio de Jesús. El contraste entre la conducta fiel de Jesús y el comportamiento infiel de Pedro no agota el sentido de este díptico; por otra parte, ¿se puede comparar al Señor con el discípulo? Lo que la tradición resalta sobre todo es que Jesús fue rechazado totalmente, no sólo por sus jueces, cerrados desde siempre a su mensaje, sino también por sus amigos comprometidos en su seguimiento. Ante la pasión, Jesús se encuentra solo.

Jn ha procurado trabar bien las dos escenas. La comparecencia ante Anás está situada entre la primera negación (18, 15-19) y las otras dos (18, 25-27):

15 **Simón Pedro seguía a Jesús así como otro discípulo. Ese discípulo era conocido del sumo sacerdote; entró con Jesús en el palacio del sumo sacerdote.** 16 **Pedro, por su parte, estaba cerca de la puerta, en el exterior. El otro discípulo, el que era conocido del sumo sacerdote, salió y dijo una palabra a la portera e hizo entrar a Pedro.** 17 **La criada, la portera, dijo entonces a Pedro: «¿No eres tú también uno de los discípulos de ese hombre?». Este dijo: «No lo soy».** 18 **Los criados y los guardias, que habían hecho una hoguera porque hacía frío, estaban de pie allí y se calentaban. Pedro también estaba de pie con ellos y se calentaba...**

[18, 19-24]

25 **Simón Pedro estaba de pie allí y se calentaba. Le dijeron: «¿No eres también tú de sus discípulos?». El lo negó y dijo: «No lo soy».** 26 **Uno de los criados del sumo sacerdote, pariente de aquel cuya oreja había cortado Pedro, le dijo: «¿No te he visto yo en el huerto con él?».** 27 **De nuevo lo negó Pedro y a continuación cantó un gallo.**

68. W. Grundmann, *Markus*, Berlin 1959, 418.

El relato comienza con una indicación, común a las cuatro versiones, que contiene el verbo «seguir» (*akoloútheîn*), pero sin la precisión «de lejos», y se dice expresamente que «Simón Pedro seguía a Jesús»[69]; luego, la expresión «otro discípulo» recuerda que también Pedro lo era. Así, el verbo «seguir» incluye, además del sentido obvio de «caminar detrás de alguien», el sentido tradicional que tiene en los evangelios. El relato joánico insistirá en el término «discípulo», ausente en los relatos sinópticos[70].

Tras el fracaso de su intento de defender al Maestro que, dejándose prender, aceptó la copa que le ofrecía el Padre, Simón Pedro se arriesga a seguir a Jesús a donde lo llevan, al palacio del sumo sacerdote; sin duda esperaba ver, como indica Mt 26, 58, «en qué paraba la cosa». No parece acordarse de la advertencia que Jesús le había hecho:

> A donde yo me voy, tú no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde... ¿Darás tu vida por mí?
>
> Amén, amén, te lo digo: no cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces (13, 36.38).

Aunque el relato joánico de la negación es más sobrio que los textos paralelos, la entrada de Pedro en el palacio del sumo sacerdote la presenta como si se tratara de un suspense narrativo. Hay «otro discípulo» que «entra allí con Jesús» (*syneíselthen toî Iēsoû*) y que hace entrar luego a Pedro, que se había quedado en el umbral. Los lectores familiarizados con el cuarto evangelio ven fácilmente en este detalle que ignoran los sinópticos un episodio destinado a mostrar la superioridad del discípulo amado sobre Pedro[71].

La identificación de este personaje anónimo se basa en algunos indicios. El discípulo que amaba Jesús[72] aparece con frecuencia re-

69. Mt 26, 58 y Mc 14, 54, tienen el pronombre *autôî*; Lc 22, 54 emplea el verbo «seguir» sin complemento de objeto.
70. Jn 18, 17.25, a diferencia de los sinópticos, que emplean diversos giros: «estar con el Galileo» (el Nazareno) o «ser uno de los suyos».
71. La cuestión de la relación entre las dos figuras se tratará al leer el capítulo 21.
72. Por brevedad, en adelante lo llamaremos simplemente «el Discípulo».

lacionado con Pedro, por ejemplo en la última cena (13, 23-26); en 20, 2 se habla del «otro discípulo que amaba Jesús». Sin embargo, esta identificación del personaje anónimo no se impone[73]. Dos dificultades lo impiden. Delante de «otro discípulo» va un artículo indeterminado; además, la palabra discípulo no va seguida de la calificación «que amaba Jesús», presente en otros lugares. Además, este Discípulo es «conocido»[74] del sumo sacerdote y claramente también de la portera. Aun sin identificar la figura misteriosa del discípulo con uno de los hijos de Zebedeo, y por tanto con un pescador galileo[75], ¿es acaso probable que un íntimo de Jesús estuviera relacionado con el sumo sacerdote y familiarizado con su residencia? Ahora que Jesús ha sido arrestado, ¿cómo se explica que los guardias no se metieran con el Discípulo como lo hicieron con Pedro? No obstante, podría identificarse a este «otro discípulo» con el Discípulo, si se admite la hipótesis reciente de M. Hengel[76]: el personaje anónimo en el que la escuela joánica reconocía a su maestro y al autor del cuarto evangelio (cf. 21, 24), sería Juan el Presbítero, un judío procedente de la clase sacerdotal. Algunos detalles en este texto podrían confirmar este origen[77].

Se han formulado otras hipótesis para identificar al personaje: ¿por qué no podría ser Nicodemo, un admirador de Jesús (3, 1s; 7, 50), o José de Arimatea, discípulo secreto, que después se preocuparon de la sepultura de Jesús (19, 38s)? ¿por qué no incluso Judas[78]? ¿no había tenido Judas frecuentes relaciones con el palacio de Anás, en su acuerdo con los sumos sacerdotes (Mt 26, 14)? ¿no había seguido de cerca sus deliberaciones (Mt 27, 3)? ¿no habría entrado entonces en el palacio «con Jesús» (cf. Jn 1, 15), es decir, al mismo tiempo que la tropa que lo arrestó, para salir luego y hacer que entrara Pedro? No creemos que estos escasos indicios sean suficientes para hacer plausible la hipótesis, que choca definitivamente con la imposibilidad para Jn de llamar «discípulo» al que acababa de traicionar al Maestro.

73 F Neirynck, *The Other Disciple*· ETL 51 (1975) 113-141 ha hecho un estudio detallado sobre esto Una vacilación semejante se observa en A Dauer, C H Dodd y R E Brown

74 El término *gnōstos* designa en los Setenta a un amigo cercano

75 ¡Se ha pensado en que podría haber sido proveedor de pescado del palacio!

76 M Hengel, *Die johanneische Frage*, Tubingen 1993, 202, 215, 219-224, 306s

77 Cf M G Mara, en *Atti del I Simposio di Efeso su S Giovanni Apostolo*, Roma 1991, 111-128

78 Según F Neirynck, *The Other Disciple*, 120, propuso ya esta hipótesis J C Mercken en 1726, y la recogió favorablemente E A Abbott ET 25 (1913-1914) 149s

Podría proponerse otra solución: el narrador habría recurrido a una persona *ad hoc*, encargada de hacer entrar a Pedro en el palacio del sumo sacerdote, a pesar de ser discípulo de un criminal. En definitiva, la hipótesis que identifica al «otro discípulo» con el Discípulo sigue siendo la más verosímil. Su presencia discreta atenuaría el efecto negativo del relato, sugiriendo que era posible guardar en el corazón las palabras de Jesús sobre la copa que él aceptaba beber y permanecer unido con él en la prueba.

Que la puerta de entrada al palacio de Anás estuviera guardada de noche por una mujer parece algo incongruente. Se debe seguramente a la mención, propia de Jn, de la «puerta» (18, 16), el que Jn llamara «portera»[79] a la «criada» (18, 17), que según la tradición común preguntó a Pedro: «¿No eres tú también discípulo de ese hombre?».

Tras su respuesta negativa, se presenta a Pedro junto al fuego, encendido a causa del frío de la noche por los criados y los guardias que estaban alrededor de él[80]. ¿Es el recuerdo de un testigo ocular o se trata del gusto narrativo tan propio de los semitas? Es un estilo tan peculiar, que da qué pensar. A diferencia de los sinópticos, no se presenta a Pedro sentado: «Estaba de pie allí y se calentaba»; el mismo giro que se utiliza para Judas en el inciso de 18, 5[81]. Como Judas, que se había unido a la tropa que había ido a arrestar a Jesús, Pedro es una sola cosa con los guardias. Aquí el narrador añade: «y se calentaba»; esta indicación coincide justamente con la anterior a propósito de los guardias («se calentaban»); subraya además que Pedro se ha unido a su grupo. Sin embargo, es difícil encontrarle ningún valor simbólico al frío que se menciona[82].

Lucas dice que pasa una hora entre la segunda y la tercera negación, pero en Mt-Mc las tres negaciones se suceden rápidamente. Lo mismo ocurre en Jn, en donde el v. 25a, que repite literalmente el final del v. 18, enlaza con el texto que se había interrumpido con el relato de la comparecencia de Jesús. Los guardias ha-

79. El término *thyrōrós*, «portero», se dice tanto de una mujer como de un hombre

80 Mt ignora este detalle, según Mc 14, 67, Pedro se estaba calentando solo En Lc 22, 55, Pedro está junto al fuego en la primera negación· iluminado por el fuego, puede ser visto por la criada

81 *Heistḗkei dè kaì Ioúdas .. met'autṓn* (18, 5)
Ēn (héstōs) dè kaì hò Pétros met'autṓn (18, 18)

82 En marzo, las noches pueden ser frías en Jerusalén La mención justifica el gesto de los guardias, y todos se calientan Por eso es difícil ver aquí una alusión al «frío» interior debido a la ausencia de Jesús

cen a Pedro la misma pregunta que la portera: «¿No eres tú también de sus discípulos?». Se trata de una fórmula dubitativa[83], mientras que la pregunta del pariente de Malco equivale a la afirmación de un testigo ocular: «¿No te he visto, yo también, en el huerto con él?»[84]. Es evidente el efecto dramático de esta progresión: el evangelista lo había ido preparando cuidadosamente con el episodio del combate ridículo en el momento de arrestar a Jesús.

Mientras que en los sinópticos las respuestas de Pedro se refieren al «desconocimiento» del hombre del que se habla y se subrayan con juramentos e imprecaciones, a Jn le basta con una respuesta seca: «No lo soy *(oúk eimi)*» (18, 17.25). Puede verse aquí la inversión, que el narrador pretende, del *Egṓ eimi* de Jesús frente a la tropa que había ido a arrestarlo (18, 5-8). Los comentaristas discuten a veces esta interpretación, porque la fórmula negativa se encuentra ya una vez en el relato de Lc 22, 58. Pero la intención subyacente podría confirmarse por el vínculo literario que Jn cuidó de establecer entre ambos pasajes mediante el personaje de Malco (18, 10 y 18, 26), así como por la doble mención de la fórmula, positiva en un caso y negativa en otro, en los contextos respectivos.

En cuanto a la última respuesta de Pedro, Jn escribe solamente: «De nuevo Pedro lo negó», y termina con una indicación igualmente lapidaria: «A continuación cantó un gallo». Esta conclusión del relato indica muy bien el propósito del evangelista. En vez de mostrar, como en los sinópticos, a un hombre que refuta y se defiende, y que luego «se acuerda» y «llora», Jn no distrae la atención sobre lo que va a ocurrir con Pedro, sino que aísla y deja al desnudo el hecho; no hay nada que atenúe la triple negación por la que el discípulo renegó de su pertenencia a Cristo.

El problema de Pedro sólo volverá a solucionarse en el capítulo 21, cuando el discípulo entristecido (21, 17; cf. Lc 22, 62) responda con confianza a la triple cuestión del Resucitado: «Simón, ¿me amas?»; también en la rehabilitación Jn va más lejos. Pero hasta entonces, las cosas quedan allí: Pedro se viene abajo, real y literariamente. Por el contrario, no se desvelará cuál fue el destino de Judas. Mientras que Mateo y Lucas da cada uno una versión de su suerte (Mt 27, 3-5; Hech 1, 16-18), Jn parece haber dicho ya todo sobre él en una indicación anterior, tan concisa como el final de

83. Es éste en griego el sentido de la partícula *mḗ*, que lo introduce (18, 17.25); cf. BD 427, 2; 440.

84. Es éste el valor de *ouk egṓ...*, al principio de una interrogación.

nuestro relato: «Judas salió. Era de noche» (13, 30). ¿Se puede equiparar la conducta de Judas con la negación de Pedro? Para la sufrida comunidad joánica[85], había aquí materia suficiente de reflexión.

La admirable firmeza de Jesús ante sus jueces brilla más ante la dramática fragilidad de Pedro. Pero lo que más se subraya es su radical soledad. En ella sigue estando presente el Padre, hacia el que está constantemente orientado el Hijo. Ya lo había dicho él mismo:

> He aquí que llega la hora —y ya ha llegado—
> en que seréis dispersados cada uno por su lado y me dejaréis solo;
> pero yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo (16, 32).

A modo de conclusión, hagamos algunas observaciones. Jn ha trasformado la tradición sólidamente atestiguada sobre el prendimiento de Jesús por una tropa guiada por Judas. La ha iluminado a partir de otra tradición, igualmente sólida: la tradición del pensamiento de Jesús sobre su futuro: «Tengo que pasar por la prueba de un bautismo, y estoy angustiado hasta que se cumpla» (Lc 12, 50). Jesús, dueño de la situación, se entrega en manos de los pecadores, sabiendo que Dios su Padre tendrá la última palabra. Ante el sumo sacerdote, pone punto final al encuentro con el pueblo judío, pero va a seguir revelando el misterio de su presencia y de su obra, tanto a los no judíos en la persona de Pilato, como a todos los hombres en la cruz, en la que llevará a cabo su obra.

APERTURA

Jesús se entrega. *Con este título, está todo dicho. El lector no asiste simplemente al «prendimiento de Jesús», como indican normalmente los títulos que se dan a este pasaje. El hecho es evidente, pero el evangelista es quien le da sentido: se dirige pues un mensaje al lector. El comportamiento de Jesús ante sus enemigos, ¿no será el modelo de la actitud cristiana? Al rechazar el combate que inicia Pedro —Jesús ordena: «Envaina de nuevo la espada»—, se reclama heredero de la tradición profética que siempre había esperado un tiempo en el que acabarían las guerras: «Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas» (Is 2, 4).*

85. Cf. *Lectura* III, 151-171.

¿Pero este sueño se hará realidad alguna vez? «Los ejemplos tienen otro poder», dice Corneille. Y Jesús sigue adelante, invitando a sus discípulos a seguirle.

Jesús se entrega a los que quieren matarlo. ¿En qué me afecta esto a mí? Esta actitud es admirable. ¿Pero se puede imitar? ¿tendrá razón Jean Giono cuando dice: «¿Cómo pasar entre las batallas de la vida con una rosa en la mano e instalarme serenamente en un cielo solitario, mientras mis hermanos los hombres siguen reventándose en la tierra?»? ¿no habrá construido el evangelista un personaje ideal, que nada tiene que ver con unos seres tan pobres como nosotros? No han faltado teóricos que se han imaginado que Jesús buscó el sufrimiento y la muerte para salvar a la humanidad de su culpa original. El sufrimiento y la muerte serían, pues, medios meritorios para salvarnos. Algunos han reaccionado con notable vigor contra estas deducciones insensatas. Me bastará remitir al lector a mi ensayo, Jesús y Pablo ante la muerte.

Jesús se entrega a los que quieren matarlo. ¡Admirable!, exclaman los creyentes y se extasían ante esos seres capaces de dar su vida por una causa grandiosa, como si eso autentificase su testimonio: «Creo en los testigos que se dejan degollar», se decía. Pero hemos visto a hombres capaces de sacrificarse por una causa que ocultaba pensamientos indignos: sacrificar al individuo en provecho de la colectividad. ¡Inadmisible!, protestan los otros.

Entonces se apela al conocimiento que tiene Jesús de las Escrituras: ¡Todo estaba escrito! ¿Será Jesús víctima de un destino inexorable? ¿es que el hombre, lo quiera o no, es un juguete en manos de un destino superior? ¡No!, protestan las almas bien nacidas: ¡Hay que rebelarse contra tamaña destrucción de la libertad! ¡hay que luchar sin tregua por salvaguardar la dignidad del hombre y despertarlo de sus sueños! ¿No tenía razón Alfred de Vigny? ¿no deberíamos apuntarnos con orgullo al estoicismo, que al menos respeta mi dignidad? Se han buscado muchas escapatorias. Jesús habría sabido que su muerte tenía efectos salvíficos para toda la humanidad. Jesús sabía que había de resucitar, y por tanto que la muerte no era más que un juego, un juego ciertamente terrible, pero que en el fondo tendría su recompensa.

Pues bien, el historiador busca en vano alguna «motivación» para el comportamiento de Jesús. Sin embargo, para ir contra el instinto del hombre, ¿no se necesitaba un motivo? Yo no veo más que uno: el deseo de permanecer fiel hasta al fondo a la voz interior de Dios y a la llamada urgente de los pobres. A la violencia de los hombres, Jesús responde con la afirmación serena de un amor sin fisuras. Así es como Jesús exclama en su lenguaje rico en imágenes: «La copa que me da el Padre, ¿no la voy a beber?». Este es el secreto de un comportamiento que parece extraño. No se trata de la no violencia, sino de la certeza de una misión que le ha confiado su Padre; se trata de una llamada, no a morir, sino a vivir a través de la muerte; no es la fatalidad de un destino que se soporta, sino la amorosa fidelidad que se enriquece en el silencio de la oración. Fidelidad para anunciar el mensaje de amor universal de Dios. Fidelidad que no falla ante las circunstancias, sino que se atreve a mantenerse hasta el fin: «¡Pregunta a los que me han oído hablar! Ellos saben bien lo que he dicho». No hay nada que haga temblar a Jesús, ni siquiera el jefe de la religión judía.

Jesús tomó en serio la condición humana; por eso fue víctima de la violencia de los hombres; ¿no hay ninguna salida para su situación? Jesús no quiso escaparse de la «noche» en que todos nos encontramos, si somos clarividentes. Todos estamos «embarcados» en ella. Pero —y en eso está la paradoja— de esa noche surge la luz más pura. Proclamando a pesar de todas las apariencias que Dios es amor y que el amor es más fuerte que la violencia, Jesús no da ninguna «razón» de su comportamiento, sino que lo justifica afirmando, a pesar de la noche que le rodea por todas partes, que el amor existe y que puede triunfar sobre la violencia.

¿Calmará esto mi apetito de lógica? Creo que no, pero me permite acceder a una tierra muy distinta, la del amor que —debería saberlo bien por experiencia— no pertenece a la razón humana. Entonces, ¿por qué seguimos a Jesús? No hay más motivo que la experiencia de que alguien me ama más allá de mí mismo.

*Al «Yo soy» radical de Jesús se opone el temeroso «No soy yo» de Pedro. Aquel reconoce y proclama su identidad; éste ignora su nueva identidad, su pertenencia a Jesucristo. Este contraste, evidente en griego (*egṓ eimi – oúk eimi*), pone de relieve la fidelidad absoluta del Yo divino y la infidelidad fundamental de la criatura, incluso de aquel que está llamado por su Señor a ser* Kēphas, *la «piedra» inquebrantable. La caída de Pedro, ¿no es una advertencia actual para todos los creyentes, pero más especialmente para los dirigentes de la Iglesia que, instalados en su poder espiritual, corren muchas veces el riesgo de desconocer la única fuente de su existencia? No todos los creyentes están llamados a ser como Pedro, pero todos pueden, desde su nivel de actuación, renegar del Señor. ¡Que sepan, sin embargo, que Jesús está siempre dispuesto a rehabilitarlos en su amor divino!*

JESUS ES ENTREGADO A LOS ROMANOS PARA SER CRUCIFICADO (18, 28–19, 22)

Jesús es entregado al prefecto romano de Judea, que lo entregará a la muerte. Después de cerrar su revelación en palabras a los judíos en su último encuentro con su sumo sacerdote, Jesús va a manifestar al representante del mundo pagano cuál es la naturaleza de su reinado. Llega entonces la hora de su elevación en la cruz.

28 **Llevaron entonces a Jesús de casa de Caifás al pretorio. Era de madrugada. Ellos no entraron en el pretorio para no contraer impureza y poder así comer la pascua.** 29 **Pilato salió, pues, a ellos y dijo: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?».** 30 **Respondieron y le dijeron: «Si éste no hubiera hecho nada malo, no te lo habríamos entregado».** 31 **Pilato les dijo: «Tomadlo vosotros mismos y juzgadlo según vuestra ley». Los judíos le dijeron: «No nos está permitido condenar a nadie a muerte».** 32 **Así es como tenía que cumplirse la palabra por la que Jesús había significado de qué genero de muerte iba a morir.**
33 **Entonces Pilato entró de nuevo en el pretorio. Citó a Jesús y le dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos?».** 34 **Jesús respondió y le dijo: «¿Dices esto por ti mismo o te lo han dicho otros de mí?».** 35 **Pilato respondió: «¿Es que soy yo judío? Tu propia nación y los sumos sacerdotes son los que te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?».** 36 **Jesús respondió: «Mi realeza no proviene de este mundo; si mi realeza proviniese de este mundo, los míos habrían luchado para que no fuera entregado a los judíos. En realidad, mi realeza no es de aquí».** 37 **Pilato le dijo: «¿Entonces, tú eres rey?». Jesús respondió: «Tú dices que soy rey. Yo he nacido para esto; yo he venido al mundo para esto, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz».** 38 **Pilato le dijo: «¿Qué es la verdad?».**
Dicho esto, salió de nuevo a los judíos y les dijo: «Yo no encuentro en él ningún delito. 39 **Ahora bien, entre vosotros hay**

una costumbre: que os suelte a alguien en la pascua. ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos?». 40 Entonces ellos se pusieron a gritar muy fuerte: «¡A ése no! ¡A Barrabás!». Pues bien, Barrabás era un bandido.

19, 1 Entonces Pilato tomó a Jesús y lo hizo azotar. 2 Los soldados, trenzando una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y lo revistieron con un manto de púrpura, 3 y se acercaban a él y decían: «¡Salud, rey de los judíos!», y le daban golpes.

4 De nuevo Pilato salió fuera y les dijo: «Mirad, os lo traigo fuera para que reconozcáis que no encuentro en él ningún delito». 5 Entonces Jesús salió fuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Pilato les dijo: «¡He aquí el hombre!». 6 Cuando los sumos sacerdotes y los guardias lo vieron, se pusieron a gritar diciendo: «¡Crucifíca(lo), crucifíca(lo)!». Pilato les dijo: «¡Tomadlo vosotros y crucificadlo! En realidad, yo no encuentro en él ningún delito». 7 Los judíos le respondieron: «Nosotros tenemos una ley y según esa ley tiene que morir, porque se ha hecho Hijo de Dios». 8 Y cuando Pilato oyó esta palabra, se asustó mucho.

9 Volvió al pretorio y dijo a Jesús: «¿De dónde eres tú?». Pero Jesús no le dio ninguna respuesta. 10 Pilato, pues, le dijo: «¿A mí no me respondes? ¿no sabes que tengo poder de soltarte y también poder de crucificarte?». 11 Jesús le respondió: «No tendrías sobre mí ningún poder, si esto no se te hubiera dado de arriba. Por eso el que me ha entregado a ti tiene un pecado mayor». 12 Desde entonces Pilato intentaba soltarlo.

Pero los judíos se pusieron a gritar diciendo: «Si sueltas a ése, no eres amigo de César; todo el que se hace rey se opone a César». 13 Al oír estas palabras, Pilato hizo sacar a Jesús fuera y fue a sentarse en el tribunal, en el lugar llamado Lithóstrotos, en hebreo Gabbatha. 14 Era el día de la preparación de la pascua, hacia la hora sexta. Y dijo a los judíos: «¡He aquí vuestro rey!». 15 Pero se pusieron a gritar: «¡Quíta(lo)! ¡Quíta(lo)! ¡Crucifícalo!». Pilato replicó: «¿Voy a crucificar a vuestro rey?». Los sumos sacerdotes respondieron: «No tenemos más rey que a César». 16 Entonces se lo entregó para que fuera crucificado. Tomaron, pues, a Jesús.

17 Y llevando él mismo la cruz, salió hacia el lugar llamado «el Cráneo», que en hebreo se dice Gólgota. 18 Allí lo crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado y en medio Jesús. 19 Pilato había redactado un letrero y lo hizo poner sobre la cruz; en

él estaba escrito: «Jesús el Nazareno, rey de los judíos». 20 Muchos judíos leyeron este letrero, pues el sitio donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego. 21 Los sumos sacerdotes de los judíos decían a Pilato: «No dejes escrito: 'El rey de los judíos', sino que ése ha dicho: 'Yo soy rey de los judíos'». 22 Pilato respondió: «Lo que he escrito, lo he escrito».

El relato del proceso romano, tanto en Jn como en los sinópticos[1], no es ni mucho menos un reportaje que sólo se proponga fijar el recuerdo de los hechos que narra[2]. Aunque conserva el fondo histórico, así como algunos elementos narrativos tradicionales, el relato joánico del proceso ante Pilato[3] es una obra original, donde el evangelista ha resumido en un cuadro su interpretación de Jesús, el Revelador venido de arriba y rechazado por el «mundo», pero cuya gloria no deja de vislumbrarse y de imponerse a los ojos de la fe.

Entre los elementos históricos que se han conservado exclusivamente en Jn, el principal es la fecha del proceso de Jesús: la «víspera de la pascua». Indicada ya desde el principio (18, 28), se menciona de nuevo con motivo de la amnistía coyuntural de un prisionero (18, 39) y se precisa en el momento del veredicto (19, 14). Pues bien, esta indicación tiene un significado simbólico que empapa todo el relato. La pascua judía celebra el acontecimiento de la liberación de los hebreos esclavos en Egipto; en Jn, la pasión del Hijo realiza el misterio de la liberación de los hombres sometidos al Príncipe de este mundo. Por otra parte, Jn ha modificado algún que otro dato histórico: el episodio de la flagelación se anticipa de forma poco normal a la mitad del proceso por razones narrativas, y el hecho de que el mismo Jesús cargara con la cruz podría tener un valor meramente simbólico.

1 Mt 27, 11-31, Mc 15, 2-20, Lc 23, 2-25, Jn 18, 28–19, 22

2 La cuestión de la historicidad del relato de la pasión ha sido examinada por C H Dodd, *Trad hist*, 33-158 Por su parte, J Blinzler determina lo ocurrido exactamente *Le Procès*, 261-402 Nos es grato referirnos a A N Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, Oxford 1963, 24-47 Cf S Legasse, *El proceso de Jesús* (2 vols), Bilbao 1995, y R E Brown, *Death*

3 Los estudios son innumerables Tratamos de este tema en DBS 6 (1960), 1466-1470 Desde entonces han aparecido tres investigaciones profundas F Hahn, *Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT, n.° 2), Neukirchen 1970, 23-96, A Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*, Munchen 1972, 100-164, 249-277, 308-311, y D Rensberger, *Overcoming the World Politics and Community in the Gospel of John*, Cambridge 1989, 87-106

El texto se distingue de las versiones paralelas por el contenido teológico centrado en la «realeza» de Jesús, por la estructura escénica y por el retrato que se hace de Pilato. Sobre los dos primeros aspectos, los comentaristas están de acuerdo; pero el tercero ha sido a menudo olvidado, como si Jn se alinease en este punto con la tradición común. En el cuarto evangelio, Pilato no es el personaje veleidoso que muestran los sinópticos, ni tampoco un defensor poco afortunado de Jesús frente al odio de sus acusadores. Redactado en la época de la persecución de Domiciano, el relato joánico no pretende disculpar al prefecto romano. Lo que busca este último no es un juicio equitativo, sino la humillación de los sumos sacerdotes judíos; utiliza al acusado, a quien cree un iluminado, para ridiculizar su orgullo nacional. Nuestra lectura justificará esta tesis[4]. Otra diferencia notable con los sinópticos es la ausencia de la «gente» o el «pueblo»[5]. Los sumos sacerdotes son los únicos que tratan con el juez romano para reclamar la muerte de Jesús.

Aunque la cima de la unidad literaria es la crucifixión, con el pasaje sobre el *titulus* (19, 16b-22), el proceso ante Pilato no está exento de una majestuosa presentación. La acción se desarrolla en dos lugares que el narrador hace alternar: dentro y fuera del pretorio[6]. En varias ocasiones Pilato sale de su residencia para parlamentar con los judíos, más en concreto con los sumos sacerdotes[7] que están fuera, y vuelve a ella para interrogar a Jesús[8]. De ahí una distribución en 7 escenas[9], de las que 4 tienen lugar en público, en medio del clamor general, y 3 entre Pilato y el Rey cara a cara:

I		III		V		VII
18, 29-32		18, 38b-40		19, 4-8		19, 12b-16a
	18, 33-38a		19, 1[10]-3		19, 9-12a	
	II		IV		VI	

4 Con D Rensberger, *Overcoming the World*, 87-106 y S Légasse, *Jésus roi et la politique du IV évangile*, en *Origine et postérité de l'Evangile de Jean*, Paris 1990, 143-159, especialmente 147 y 151

5 Cf Mt 27, 17 20 25, Mc 15, 8 11, Lc 23, 4 13 (18)

6 En los sinópticos, el proceso romano se desarrolla por entero en el exterior, delante de los judíos Jesús es conducido dentro del pretorio sólo después del veredicto

7 Como lo precisan 18, 35, 19, 6 15 21

8 Pilato sale del pretorio (18, 29 38, 19, 4, implícitamente en 19, 12), vuelve a entrar en él (18, 33, 19, 9, implícitamente 19, 1)

9 Esta distribución en siete escenas se admite desde hace ya tiempo cf A Janssens de Varebeke ETL 38 (1962) 504-522

10 No se dice expresamente que Pilato entrara en el pretorio, pero sale de él antes (18, 38) y después (19, 4) de la escena de los ultrajes Algunos críticos relacionan esta escena con la precedente, otros con la posterior

El evangelista ofrece, pues, más que un relato, una representación en el sentido teatral de la palabra. Los elementos propiamente narrativos se reducen a lo estrictamente necesario y lo que predomina es el diálogo: cada uno de ellos tiene su importancia para definir a los actores y hacer que progrese el drama.

Al principio, la distinción espacial de las escenas muestra visiblemente la ruptura ya consumada entre Jesús de Nazaret y las autoridades judías. El ir y venir de Pilato de Jesús a las autoridades, ¿será un signo de su indicesión para tomar partido por uno u otros? Afirmarlo sería proyectar en el texto el relato de Pilato que se deduce de los sinópticos. En realidad, Jn presenta al juez romano bajo otro aspecto, y el efecto que produce la distribución espacial es el contraste entre el interior, donde resuena la Palabra, y el exterior, donde resalta la negativa a creer. La acción culmina en las escenas quinta y séptima, cuando Jesús, que ya ha sido flagelado, es sacado fuera del pretorio y mostrado a los sumos sacerdotes vestido con una vestidura real: es allí donde están presentes todos los personajes y donde el efecto dramático es más intenso. La presentación sarcástica del inculpado por Pilato, que hace subir cada vez más las acusaciones y los gritos, pone magníficamente de relieve, por el sentido que allí percibe el lector, el augusto misterio de Jesús.

La subdivisión en siete escenas ha sido matizada por algunos críticos[11]: hay que poner aparte la escena IV (19, 1-3), ya que no menciona expresamente el movimiento de Pilato; sirve al mismo tiempo para concluir la primera serie de escenas (I-III) y para introducir la del *Ecce homo!* (19, 4-8), con que comienza la segunda serie (V-VII). Por la fórmula inicial *tóte oûn,* es paralela de 19, 16, con que concluye la segunda serie. Esta conclusión tiene que ampliarse para incluir la ejecución de la sentencia (19, 17-22)[12]. Afirmamos esto a pesar del acuerdo general de los críticos que sitúan en la crucifixión el comienzo de una nueva sección, como ocurre en los sinópticos. En efecto, no solamente se presenta la crucifixión como la entronización del «rey», sino que el episodio concluye con la decisión de Pilato de mantener literalmente, contra la voluntad de los sumos sacerdotes, la inscripción que se ha-

11 B D Ehrmann BTB 13 (1983) 124-131, C H Giblin Bib 67 (1986) 221-239, C Panackel, *Idou ho anthropos*, Roma 1988, 251s, S Légasse II, 454s, D Bohler BZ 39 (1995) 107

12 De acuerdo con M de Goedt Etudes mariales 16 (1959) 45, H van den Bussche, *El evangelio según san Juan*, Madrid 1972, 588s, W A Meeks, *The Prophet King*, Leiden 1967, 78

bía puesto en la cruz. Allí, en la proclamación oficial a todo el mundo, es donde culmina el tema de la realeza de Jesús desarrollado en 18, 28–19, 16; también allí es donde acaba el enfrentamiento entre el prefecto y los dirigentes judíos, que había comenzado en la primera escena del proceso. Por eso precisamente extendemos la unidad literaria hasta 19, 22 y preferimos titular la narración, no «el proceso ante Pilato», sino «Jesús es entregado a los romanos para ser crucificado». Un cuadro nos permitirá visualizar esta distribución:

Introducción 18, 28			
I. Fuera	18, 29-32	I. Fuera	19, 4-7
II. Dentro	18, 33-38a	II. Dentro	19, 8-12
III. Fuera	18, 38b-40	III. Fuera	19, 13-16
1.ª conclusión	19, 1-3	Conclusión	19, 16-22

El tema del «rey» formaba parte de la tradición común del proceso romano de Jesús. En todas las versiones, el interrogatorio comienza con la pregunta de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Pero este apelativo no vuelve a aparecer en los sinópticos[13], que estructuran su relato en torno a la opción por Barrabás. Aunque conserva los motivos literarios tradicionales de la inocencia de Jesús y de la responsabilidad de los judíos, el elemento rector del drama compuesto por Juan es la contemplación de Jesús «rey». Pues este título no sólo configura absolutamente todo el texto, sino que le añade un plus de sentido y lo transforma mediante la cristología desde arriba propia del evangelista. De origen supraterreno, la realeza del Hijo se expresa en la autoridad del «Testigo de la verdad», que ha venido al mundo para iluminar a todo ser humano. De ahí la gravedad que encierra su rechazo.

La lectura mostrará cómo Jn ordena hacia este eje cristológico el abajamiento del Hijo en su pasión[14] y cómo se sirve del sarcasmo de Pilato para que brille ante el lector la dignidad real de Jesús y su verdadero misterio. Este planteamiento culmina en la proclamación: «¡He aquí vuestro rey!», en la séptima escena, la de la condenación, y en el pasaje final donde el *titulus*, redactado en tres lenguas, afirma la realeza universal del Elevado en la cruz.

13 En Mateo, solo después de la sentencia de muerte, con ocasión de las burlas de los soldados (27, 29) En Marcos, utiliza Pilato este apelativo para designar al prisionero (15, 9 12) En Lucas desaparece Volverá a figurar más tarde, en el letrero puesto sobre la cruz

14 R Baum-Bodenbender, *Hoheit in Niedrigkeit Johanneische Christologie im Prozess Jesu vor Pilatus*, Wurzburg 1984, ha intentado organizar el texto de Jn en torno a estos dos polos

La estructura del relato está fuertemente unificada y puede responder a las exigencias de una proclamación litúrgica. Como en una declamación, resuenan recurrentemente las mismas expresiones. El término «rey» (o «realeza»), repetido doce veces a lo largo del proceso, es un *leitmotiv* sellado por el pasaje del *titulus*[15]. El sujeto del verbo «entregar (a Jesús)» es siempre los judíos y, al final, Pilato[16]. La declaración de inocencia la hace por tres veces el prefecto con expresiones similares: «Yo no encuentro en él ningún delito»[17]. La petición de que lo crucifique es insistente[18], así como los gritos[19]. La ley judía es mencionada irónicamente por Pilato e invocada por los sumos sacerdotes[20]. El estilo recitativo se hace sentir también en la repetición de los mismos adverbios[21].

Lo que el texto pretende es llevar al lector a contemplar retrospectivamente la pasión del Hijo de Dios. Por eso, frente a la técnica narrativa del suspense, desde la primera escena ya se sabe qué va a pasar por un comentario del evangelista: Jesús había anunciado cómo iba a morir (18, 32); al mismo tiempo se indica también el alcance teológico del acontecimiento. El suspense se limita al conflicto entre Pilato y los sumos sacerdotes, y en este caso la sorpresa es mayúscula si se piensa en la revancha del prefecto, que consigue por duplicado (19, 15c y 19, 20-22).

JESÚS ENTREGADO AL PODER ROMANO 18, 28-32

La escena inicial recoge todo el meollo del drama. La entrega de Jesús al poder romano origina un primer diálogo entre Pilato y los sumos sacerdotes judíos, que muestra el objetivo que éstos buscan: el prisionero debe ser castigado con la muerte; su ejecución depende del prefecto. La exigencia implícita es que sea cru-

15 Jn 18, 33 36(ter) 37(bis) 39, 19, 3 12 14 15(bis) 19 21(bis)
16 Jn 18, 30 35 36, 19, 11 16
17 Jn 18, 38, 19, 4 6
18 Jn 19, 6(ter), 10, 15(bis)
19 *ekraúgesan*, «se pusieron a vociferar» 18, 40, 19, 6 12 15
20 Jn 18, 31, 19, 7(bis)
21 *palin* (18, 38 40, 19, 4 9), *tóte oûn* (19, 1 16), *éxō* (18, 29, 19, 4 5 13)

cificado según la práctica romana. Interviene entonces el evangelista para recordar al lector que de esta manera se cumplirá el anuncio que había hecho Jesús sobre cómo habría de morir. Ya en esta escena es conflictiva la relación entre Pilato y los sumos sacerdotes, siendo el prefecto el que tiene todas las de ganar.

28 **Llevaron entonces a Jesús de casa de Caifás al pretorio. Era de madrugada. Ellos no entraron en el pretorio para no contraer impureza y poder así comer la pascua.** 29 **Pilato salió, pues, a ellos y dijo: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?».** 30 **Respondieron y le dijeron: «Si éste no hubiera hecho nada malo, no te lo habríamos entregado».** 31 **Pilato les dijo: «Tomadlo vosotros mismos y juzgadlo según vuestra ley». Los judíos le dijeron: «No nos está permitido condenar a nadie a muerte».** 32 **Así es como tenía que cumplirse la palabra por la que Jesús había significado de qué genero de muerte iba a morir.**

Al decir que Jesús fue llevado «de casa de Caifás»[22] al pretorio[23], el evangelista evoca la reunión del sanedrín (11, 47-53) a la que había aludido anteriormente (18, 13-14) y que había omitido en el relato de la pasión. La confrontación de Jesús con Pilato, el representante del poder romano, sucede así inmediatamente a la comparecencia ante Anás, el jefe religioso de la comunidad israelita, y le sirve de contrapunto.

El prefecto de Judea[24], que residía habitualmente en Cesarea (Hech 23, 33-35), acudía a Jerusalén para las fiestas de pascua, ya que podían producirse entonces frecuentes algaradas, debidas a la gran afluencia de peregrinos que venían de la diáspora judía. Se discute sobre el emplazamiento del pretorio en la ciudad santa: la fortaleza Antonia, en el ángulo nordeste de la explanada del templo, o el palacio de Herodes, al sureste de la actual puerta de Jafa[25].

22 Caifás tenía buenas relaciones con Pilato (cf J P Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée,* Paris 1981, 202 S Légasse I, 75-77)

23 El término «pretorio» en lugar del nombre de Pilato (Mt 25, 2 par) indica el carácter oficial de la decisión de los judíos

24 Una inscripción descubierta en Cesarea en 1961 ha permitido corregir la apelación usual de «procurador» Se designa allí a Pilato como «prefectus Iudaeae» Cf JBL 81 (1962) 70, y J P Lémonon, 23-32, S Légasse I, 88

25 P Benoit piensa en la fortaleza Antonia (RB 59 [1952] 531-550), L Vincent, en el palacio de Herodes (RB 42 [1933] 83-113) Cf A Vanel, *Prétoire,* en DBS 8 (1972), 513-544, y J P Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée,* 118-124 S Légasse I, 98-101, opta por el palacio de Herodes

«Era de madrugada» (*ên dè prōí*). Con esta precisión históricamente verosímil[26], el evangelista marca el comienzo de una jornada decisiva, aquella en la que Jesús llevó a término su misión en el mundo (cf. 19, 30: «Todo se ha cumplido»). ¿Se dirá esto en contraste con el «era de noche (*ên de nýx*)» de 13, 30? Pero en ese caso, *prōí* debería indicar el pleno día y no el amanecer, cuando todavía está oscuro (cf. 20, 1). A nuestro juicio, sin embargo, debido a la identidad de las dos fórmulas, se puede descubrir aquí una intención simbólica: la prueba trágica de Jesús va avanzando hasta el momento en que rompa la luz.

Frente al relato sinóptico, el prisionero es introducido inmediatamente en el pretorio. Ya desde el principio Jesús y los judíos están separados, a imagen de la separación que se acaba de consumar entre el Enviado de Dios y las autoridades religiosas de Israel. Si los sumos sacerdotes no entran en el pretorio —indicación que puede reflejar también un recuerdo histórico—, es porque tienen miedo de contraer una impureza legal que les impediría participar del banquete pascual: las casas romanas podían contener objetos cuyo contacto hacía a un judío ritualmente impuro[27]. La ironía es manifiesta: esos notables observan exteriormente la ley, pero su corazón rebosa odio homicida[28]. Sin embargo, todavía va más allá: Jesús, el rechazado por esos judíos, es el verdadero cordero pascual, del que tan sólo era figura el cordero del rito ancestral. ¿No será entregado Jesús a la muerte a la misma hora del sacrificio de los corderos pascuales (19, 14)?

Pilato entra en escena como un personaje conocido para el lector[29]. Este miembro de la nobleza baja (los *equites*) fue prefecto de

26 Los funcionarios romanos comenzaban su servicio a las 6 de la mañana (cf Mt 27, 1s par)

27 Jn no indica cuáles su interés está en otro sitio Se ha hablado de las tumbas familiares que los romanos guardaban en sus casas (SB II, 838s) el contacto con huesos humanos hacía a un judío ritualmente impuro durante siete días (Núm 9, 6-12) También se ha pensado en la levadura que se excluía en las casas israelitas durante la semana anterior a la pascua (Dt 16, 4) La cena pascual suponía una exigencia especial de pureza ritual (Esd 6, 19-22, Filón, *De spec leg* , 2, 27)

28 Se portan como los escribas y los fariseos a los que reprende Jesús «¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la ley la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23, 23 par)

29 Se señala el cargo de «gobernador» de Pilato en Mt 27, 2 11 15 21 y Lc 3, 1, se menciona su violencia en Lc 13, 1 Pilato, cuyo nombre figuraba seguramente en el kerigma primitivo, se menciona también en Hech 3, 13, 4, 27, 13, 28 Su nombre se conserva en el *Credo*

Judea del año 26 al 36. Los historiadores israelitas Flavio Josefo y Filón son muy severos con él, y los historiadores romanos tampoco son muy complacientes con su figura[30]. El retrato de Pilato que emana de los relatos sinópticos de la pasión, sin ser ni mucho menos halagüeño, no coincide con el de los historiadores; en efecto, los relatos sinópticos tienden a disculpar al juez romano del asesinato de Jesús y cargan las tintas sobre los judíos: Pilato había cedido de mala gana a sus pretensiones; en Mt, se proclama incluso «inocente de la sangre de este hombre»[31]. El relato de Jn se interpreta normalmente como si su perspectiva a este respecto fuera la misma que la de los relatos paralelos. Pero en realidad el cuadro que él presenta es realmente muy distinto.

Se entabla un vivo diálogo. Pilato pregunta a los judíos qué les ha impulsado a poner en sus manos al hombre Jesús. En Lc 23, 2, el sanedrín presenta entonces su acusación: «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestra nación, impidiendo pagar tributo al César y diciendo que él es el Mesías, el Rey». En Jn, es la pregunta del prefecto la que lleva a los denunciantes a desvelar su estrategia; es inútil preguntarse qué conocimiento de la situación podía tener Pilato. La ignorancia de Pilato no es una aporía, sino un recurso literario (cf. 18, 3.33). El diálogo tiene que hacer ver lo que los sumos sacerdotes quieren conseguir del prefecto: una muerte ignominiosa[32].

Los judíos, o más bien los sumos sacerdotes[33], replican en un tono insolente:

30 Flavio Josefo, AJ 18, 35 55-62, cf Lc 13, 1, Filón, *Ad Gaium*, 38 § 299-302 (= *Oeuvres*, n.° 32, 273-277) Pilato fue destituido de su cargo por Vitelio, después de sus excesos de violencia contra los samaritanos Hoy los historiadores examinan con nuevos ojos la figura de Pilato J P Lémonon hace de él un retrato menos severo ni cruel ni perseguidor, sino poco experto, le faltaba sentido político y no intentaba humillar a los judíos (p 277) R E Brown, *Death*, 695-705, va en el mismo sentido Nuestro análisis literario ofrecerá interesantes matices a este juicio

31 Mt 27, 24 Esta orientación llevará en el *Evangelio de Pedro* (siglo II) a atribuir a Herodes Agripa la sentencia de muerte La tradición posterior subrayará la noculpabilidad de Pilato, cf Hipólito, *Daniel* 1, 27, *Didascalia Ap* (siglo III) 5, 19, 4, Tertuliano, *Apolog* XXI, 18, 24, llegará a presentarlo como un «cristiano de corazón» Según la leyenda, habría muerto mártir de la fe (*Martirio de Pilato*, homilía etiópica en la *Patrologie orientale* 45, 1993) En la Iglesia griega se venera a su mujer el día 27 de octubre como santa, entre los coptos, «Pilato» se ha convertido en un nombre común para el bautismo

32 La cuestión de orden histórico (¿Qué es lo que sabía Pilato? ¿cómo se había enterado? ¿qué caso le hacía?) es puramente especulativa y no interesa al narrador (cf R E Brown, *Death*, 727-729)

33 Cf 18, 35, 19, 6 15 21

30 «Si éste (*hoútos*) no hubiera hecho nada malo, no te lo habríamos entregado».

Su reacción deja entrever cierto embarazo: la verdadera acusación permanece en la recámara (cf. 19, 7). Pero el verbo «entregar», característico del comportamiento de Judas (6, 64; 7, 1; 12, 4), se pronuncia aquí en primera persona, en labios de las autoridades de Israel[34]; muestran así todo su desprecio ante ese Jesús, al que consideran un vulgar malhechor. El prefecto replica a su arrogancia humillándolos y aludiendo a sus competencias, con lo que les obliga a explicar sus proyectos y a confesar su impotencia, a saber, que quieren la muerte del acusado y que no tienen poderes para infligírsela. Ellos contestan:

31 «No nos está permitido condenar a nadie a muerte».

Se plantea aquí una cuestión histórica: ¿acaso los romanos, que respetaban las instituciones locales en las provincias ocupadas[35], habían quitado a los judíos el *ius gladii*? Estamos ante un problema histórico que rebasa la verificación del dato joánico, a saber, ante las razones de la transferencia de Jesús a la jurisdicción de Pilato. ¿Estaban obligadas a ello las autoridades judías?[36]. El examen atento de los documentos lleva a decir que sí, aunque con algunos matices[37]. Si el sanedrín había pronunciado una sentencia capital, el condenado tenía que ser entregado al poder judicial del prefecto, que decidía en última instancia, y si lo hacía afirmativamente, se encargaba de la ejecución. Pero esta regla tenía algunas

34 El verbo *paradidónai*, tradicional en el contexto de la pasión (cf Mc 15, 1, Mt 27, 2), es empleado frecuentemente por Jn 18, 35 36, 19, 11 16

35 Un edicto de Augusto prohibía, por ejemplo, imponer a los judíos el día de sábado una ocupación contraria a sus leyes (J Bonsirven Bib 33 [1952] 513)

36 Han negado esto especialmente los escritores judíos, como J Juster o P Winter, pero también H Lietzmann

37 Léase la excelente exposición de esta cuestión en J P Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judee*, 72-97, así como la de S Legasse I, 88-96, donde recoge sus conclusiones, A N Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, 36-44, J Jeremias ZNW 43 (1950) 145-150, J Blinzler, 239-260 Léase sobre todo R E Brown, *Death*, 363-372 Recordemos la curiosa opinión de san Agustín, *In Joh*, 114, 4, según el cual esta prohibición sólo se refería a los días de fiesta

excepciones: el sanedrín estaba autorizado a proceder inmediatamente si un no-judío había violado la prohibición de penetrar en el templo más allá del patio autorizado a los gentiles[38], y parece que también en el caso de una mujer judía sorprendida en adulterio[39]. ¿Ocurría lo mismo con otros crímenes de carácter religioso, como la blasfemia, castigados con la pena de muerte según la ley judía? Así lo harían pensar algunos relatos del nuevo testamento[40], aunque prevalece la opinión de que, incluso en esos casos, los prefectos de Judea no toleraban las ejecuciones capitales sustraídas a su control.

Si se mantiene, sin embargo, que los sanedritas tenían derecho, oficial o tácito, a lapidar a Jesús como blasfemo, se plantea otra cuestión: ¿por qué pusieron el asunto en manos de Pilato, arriesgándose a un veredicto contrario al suyo? Al no poder tratar este tema en toda su complejidad, limitémonos a lo que nos dice el cuarto evangelio: la notoriedad de Jesús y las esperanzas mesiánicas que había suscitado[41] hacían temer a los sumos sacerdotes una sublevación popular en su favor, sobre todo en el momento de mayor afluencia de peregrinos en la pascua (cf. 11, 55-56). La intervención romana habría zanjado el asunto, y el falso profeta, seductor de la gente, habría sufrido un castigo que lo desacreditaría para siempre: según las costumbres ancestrales de los judíos, el cadáver de un condenado colgado de un madero significaba que la maldición divina había caído sobre él[42]. No hay que perder de vista esta creencia si se quiere apreciar el genio del evangelista que, en la perspectiva de su fe y teniendo presente la profecía del Siervo, interpretó la crucifixión de Jesús como una «elevación» por encima de la tierra, mientras que la tradición cristiana subrayaba normalmente el aspecto del abajamiento (cf. Flp 2, 8).

38 Esto era una profanación del templo, cf F Josefo, AJ 15, 1 5, GJ 5, 5 2, 6, 2 4, Filón, *Ad Gaium*, 31 (= *Oeuvres*, 32, 87), y Hech 21, 28s

39 Cf Jn 7, 53–8, 11, Misná, *Sanh* 7, 2

40 Por ejemplo, la lapidación de Esteban (que quizás no fue un caso de linchamiento) y los intentos de lapidar a Jesús, según Jn 8, 59, 10, 31

41 Cf 6, 14, 11, 45-48, 12, 12s Como la pretensión mesiánica se prestaba a una comprensión en sentido nacional, la denuncia política contra Jesús (Lc 23, 2) no fue necesariamente un mero pretexto para obtener de Pilato su condena a muerte, confirmaría más bien el desprecio de los sumos sacerdotes por su mensaje Si el motivo fundamental de su hostilidad fue sin duda de orden religioso, el hecho es que Jesús ponía en peligro la autoridad y los intereses de la casta sacerdotal, especialmente en lo relativo al culto que se practicaba en el templo Para una visión de la compleja situación que llevó al asesinato de Jesús, cf G Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Estella 1992, 209-215

42 Dt 21, 22s, Gál 3, 13, cf Hech 5, 30, 10, 39, F Josefo, GJ 7, 6 4 § 202

En el encadenamiento del diálogo, la réplica de los judíos en 18, 31 tiene la función de manifestar que lo que procede es la ejecución capital. En vez de advertir que desde entonces Pilato se va a encargar del proceso, el evangelista interviene en un plano muy distinto: nos recuerda que el mismo Jesús había profetizado ya cómo iba a morir:

32 **Así es como tenía que cumplirse la palabra por la que Jesús había significado de qué genero de muerte iba a morir.**

Jn evoca así una profecía de Jesús, cuya palabra «se cumple», igual que la de la Escritura. Mientras que Mateo pone en labios de Cristo la palabra «crucificar»[43], según el cuarto evangelio Jesús anuncia:

> Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos los hombres a mí. Esto lo dijo significando de qué muerte iba a morir (12, 32-33; cf. 8, 28).

La expresión «elevado de la tierra» tiene un doble sentido: indica la verticalidad de la cruz y al mismo tiempo la exaltación del Crucificado. En la cruz comienza la subida del Hijo al Padre, desde donde atraerá a todos los hombres[44]. Esta será la coronación de la revelación que comenzó en el diálogo con Nicodemo (3, 14-15) y que prosiguió a lo largo del evangelio. Aunque se presenta a los sumos sacerdotes como primeros responsables de la crucifixión, ése a quien tratan de eliminar sigue siendo dueño de su propia muerte. La ironía joánica se vislumbra en la abrupta continuación del comentario a la última réplica del diálogo: el acto destructor de quienes rechazaron al Revelador se convertirá paradójicamente en la manifestación de su victoria a todo el mundo.

De antemano, el comentario del evangelista suprime del relato todo el *suspense* sobre el resultado que saldrá del proceso romano. Sólo queda por descubrir su desarrollo, durante el cual el lector es conducido a contemplar al «rey».

43 Mt 20, 19, 26, 2 Los textos paralelos (Mc 10, 34, Lc 18, 33) utilizan el verbo «matar»

44 Esbozamos la teología de la exaltación de Jesús en *Lectura* I, 238-242, y II, 376-379

La realeza de Jesús
18, 33-38

> 33 **Entonces Pilato entró de nuevo en el pretorio. Citó a Jesús y le dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos?».** 34 **Jesús respondió y le dijo: «¿Dices esto por ti mismo o te lo han dicho otros de mí?».** 35 **Pilato respondió: «¿Es que soy yo judío? Tu propia nación y los sumos sacerdotes son los que te han entregado a mí. ¿Qué has hecho?».** 36 **Jesús respondió: «Mi realeza no proviene de este mundo; si mi realeza proviniese de este mundo, los míos habrían luchado para que no fuera entregado a los judíos. En realidad, mi realeza no es de aquí».** 37 **Pilato le dijo: «¿Entonces tú eres rey?». Jesús respondió: «Tú dices que yo soy rey. Yo he nacido para esto; yo he venido al mundo para esto, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz».** 38 **Pilato le dijo: «¿Qué es la verdad?».**

Entrando de nuevo en el pretorio, Pilato interroga a Jesús en privado, cosa que podría sorprender en un proceso oficial[45]. Frente al Testigo de la verdad, se va a encontrar ante una opción personal. La primera pregunta es la misma que en los sinópticos, en los que (exceptuando a Lc 23, 2.5) tampoco va precedida de una acusación formal. Literalmente, proviene sin duda de la inscripción puesta sobre la cruz, cuyo recuerdo han guardado todos los evangelistas. Para Pilato, el apelativo «rey de los judíos»[46] podía designar o bien al jefe de una banda que intentaba reemplazar a las autoridades locales aceptadas por Roma, o bien a un revolucionario zelote que quería expulsar a los paganos de la tierra santa. Pues bien, el prefecto estaba ciertamente informado de que el pueblo judío aguardaba a un rey llamado «Mesías»[47], que restauraría la soberanía de Israel.

Bajo el dominio romano, el pueblo confundía las esperanzas mesiánicas con el anhelo de independencia nacional que estable-

45 Sin embargo, la situación no es imposible desde el punto de vista histórico como Jesus no era «ciudadano romano», el prefecto puede despachar él solo el asunto

46 Expresión distinta del giro autenticamente judío «rey de Israel» (1, 49, 12, 13) Sin embargo, F Josefo emplea el título «rey de los judíos» a proposito de un rey asmoneo o para Herodes el Grande (AJ 14, 3, 1, 16, 10, 2)

47 Los sinopticos lo dan a entender con claridad Mt 27, 22, cf Lc 23, 2, Mc 15, 32, cf W A Meeks, *The Prophet King*, 78

cería el Mesías (cf. Hech 1, 6), inaugurando una nueva era. En el cuarto evangelio hay dos episodios que reflejan este clima. Tras el milagro de los panes, la multitud de los galileos quiso llevarse al «Profeta» para hacerlo rey, pero Jesús se retiró solo a la montaña para escapar de ellos (6, 14-15). Tras la resurrección de Lázaro, el entusiasmo popular por Jesús se manifestó en la gente de Jerusalén que salió a su encuentro con palmas, símbolo de victoria, y aclamándolo «rey de Israel», porque veía en él al liberador nacional. Jesús mostró entonces su profundo desacuerdo y denunció la ambigüedad de esta acogida, optando por ir a lomos de un asno (12, 12-14). El malentendido político sobre el papel del Mesías refleja la ambigüedad que planea sobre la institución real en la Biblia[48]. Jesús, por su parte, se sitúa en el plano religioso, y así descarta todo malentendido. Mientras que en los sinópticos se limita a una respuesta ambigua: «Tú lo dices», y a continuación guarda silencio hasta las palabras que pronuncia en la cruz, en Jn afirma su realeza. En dos afirmaciones majestuosas pone de manifiesto cuál es su origen y su importancia.

Antes de formularlas, Jesús pregunta a su vez al prefecto de dónde viene su acusación; este detalle impregnado de autoridad indica ya el tono de la conversación. Pilato no percibe la advertencia que esconden estas palabras, o sea, el riesgo de ser manipulado. Muestra cierta indiferencia, y probablemente algo de desprecio[49]: «¿Es que soy yo judío?». Para un ciudadano romano, el asunto que le han encomendado no tiene el más mínimo interés; se trata de una cuestión interna de los judíos: le han entregado a Jesús las autoridades de su pueblo, su «nación»[50]. Por consiguiente, Pilato no piensa en un levantamiento zelote contra el poder romano; en ese caso, su policía lo hubiera alertado. El texto pone de

48 Los hebreos pidieron al profeta Samuel que estableciera entre ellos un «rey» como el que tienen las demás naciones (1 Sam 8, 5) Yahvé había cedido a sus deseos, pero denunciando que este nombramiento significaba el rechazo de su realeza exclusiva Este conflicto corresponde a la distancia que separa la tierra del cielo el hombre quiere instalarse en las instituciones que, aunque sean necesarias, pueden empañar el señorío absoluto de Dios Sobre el tema bíblico de rey y del reino, cf P Grelot, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 702-708 y 675-680

49 Es lo que sugiere la partícula *mēti*, con la que se introduce su nueva retirada

50 La palabra «nación», en oposición a los «sumos sacerdotes», no tiene aquí el sentido de «pueblo», que en el relato de Juan no se muestra malévolo frente a Jesús (a diferencia de lo que ocurre en Mt y en Lc) Las autoridades judías quisieron eliminar a Jesús desde su ministerio en Jerusalén (5, 18, 7, 32 45, cf 7, 19 25) y luego oficialmente después de la reunión con Caifás (11, 47-53, cf 12, 10) También se menciona a los sumos sacerdotes en el relato del arresto (18, 3), según el contexto, son ellos los interlocutores de Pilato desde la primera escena (18, 28-31)

relieve la responsabilidad de los jefes de Israel en la muerte de Jesús.

Volviendo a su interrogatorio, el prefecto le pregunta al prisionero qué es lo que ha hecho (se sobrentiende, «de malo»: cf. 18, 30). Es entonces cuando Jesús se pronuncia sobre su realeza, definiéndola primero con un giro negativo —no proviene de este mundo— y luego positivamente: se manifiesta en su misión como Testigo de la verdad.

36 **Jesús respondió:**
«Mi realeza (*basileía*) no proviene de este mundo;
si mi realeza proviniese de este mundo,
los míos habrían luchado
para que no fuera entregado a los judíos.
En realidad, mi realeza no es de aquí».
37 **Pilato le dijo: «¿Entonces tú eres rey?».**
Jesús respondió: «Tú dices que yo soy rey.
Yo he nacido para esto;
yo he venido al mundo
para dar testimonio de la verdad.
Todo el que es de la verdad escucha mi voz».
38 **Pilato le dijo: «¿Qué es la verdad?».**

En su respuesta, Jesús afirma su *basileía*. El término griego no significa aquí «reino» o «reinado» (como en la expresión «reino de Dios»: Jn 3, 3.5), sino «realeza», la que ejerce el Hijo desde su venida al mundo. El sentido es claro en 18, 37, donde se trata de una cualificación de la persona y del papel del mismo Jesús. El lenguaje es típicamente joánico: el origen (indicado con la preposición *ek*) determina la naturaleza de un ser[51]. La realeza de Jesús se caracteriza en primer lugar por su procedencia «no de este mundo», la tierra, el mundo de abajo (no ya de un mundo pecador, sino de un mundo distinto del de arriba)[52]. No se trata de una realeza, es decir, de un poder de orden terreno. Lo demuestra algo de lo que Pilato seguramente habría sido informado: la ausencia de resistencia a la hora del prendimiento. Jesús no dice: «para que no fuera entregado a ti», sino: «para que no fuera entregado a los judíos», de acuerdo con la respuesta que le había dado el prefecto sobre la iniciativa de los dirigentes de Israel. Y Jesús insiste aún: «Mi realeza no es de aquí». Hace que su interlocutor vislumbre otro mundo distinto al de su experiencia.

51 Jn 3, 31, 8, 23 47, 17, 14 16, 1 Jn 2, 16, 3, 19
52 Cf Jn 8, 23, 12, 25, 13, 1, 17, 4 16

Esta frase se refiere al origen de la realeza, y no a su ejercicio. Ya san Agustín[53] nos ponía en guardia ante una comprensión que tendiese a relegar a un mundo supraterreno la presencia activa de Jesús-rey. La realeza del Hijo proviene de más allá del mundo, pero se ejerce aquí abajo. Afecta a todos los hombres, como demuestra la segunda afirmación.

Pilato no reacciona ante este lenguaje misterioso, no profundiza ni en el tema «de dónde» viene esa realeza ni en qué consiste. Reiterando su pregunta inicial, urge a Jesús para que confiese si se considera rey; pero no se especifica la calificación de «rey» añadiéndole «de los judíos», como en 18, 33; se trata de un guiño del evangelista, ya que así el título adquiere un valor absoluto. La réplica: «Tú dices que yo soy rey», a nuestro juicio es afirmativa en este contexto y no ambigua como la fórmula breve de los sinópticos[54]. Sin embargo, se puede interpretar como si Jesús no quisiera comprometerse por un título que para Pilato sólo evoca el poder[55]. La continuación del texto manifiesta el sentido que Jesús le da: lo que revela su dignidad real es la misión de atestiguar la verdad, una misión de alcance universal.

37 **Pilato le dijo: «¿Entonces tú eres rey?».**
Jesús respondió: «Tú dices que yo soy rey.
Yo he nacido para esto;
yo he venido al mundo para esto,
para dar testimonio de la verdad.
Todo el que es de la verdad escucha mi voz».
38 **Pilato le dijo: «¿Qué es la verdad?».**

Después de acabar con el malentendido sobre su realeza, Jesús la identifica con la misión que ha recibido. Los giros «nacer» y

53 *In Joh* 115, 2 «Jesús no dice 'La realeza no está *aquí (hic)*', sino 'No es *de aquí (hinc)*' Su realeza se ejerce hasta el final de los tiempos Sin embargo, no es *de aquí*, ya que es peregrina en este mundo»
54 La fórmula griega *Sý légeis* (Mt 27, 11 = Mc 15, 2 = Lc 23, 2), puede significar «Lo dices tú, no yo»
55 Los términos «rey» o «realeza» no vuelven a aparecer en la declaración ulterior de Jesús La transición se hace por la repetición del pronombre *Egṓ hóti basileús eimi egṓ, egṑ eis toûto*

«venir al mundo»[56] expresan una sola idea: en este paralelismo sinonímico, el segundo verbo interpreta el primero y sugiere el origen no terreno del mismo Jesús. El lector reconoce aquí al Logos preexistente del que hablaba el prólogo. Como en otros lugares de Jn, pero haciendo más hincapié («para esto..., para esto»), la afirmación solemne de la venida al mundo está ordenada a una obra, que en este caso es «dar testimonio de la verdad».

Cuando los sinópticos atribuyen a Jesús el título de rey, es en cuanto que ven en él al Mesías davídico o al Juez del final de los tiempos[57]. Jn ha modificado por completo esta perspectiva y lo ha centrado todo en la autoridad del Revelador. En el trasfondo de su pensamiento, se reconoce el sentido fundamental que da el antiguo testamento al concepto de «realeza» cuando lo refiere metafóricamente a Dios: de carácter trascendente, la realeza de Yahvé se ha manifestado eminentemente en la revelación de la ley. Exige la fidelidad de los hombres a este don, interior a la alianza. De aquí su carácter moral, no político, tan distinto de las antiguas representaciones de la realeza divina.

La respuesta de Jesús en el v. 37 recuerda varias palabras anteriores sobre el papel del Hijo y la acogida del mismo. En el diálogo con Nicodemo, Jesús afirmaba: «En verdad, en verdad te digo: Nosotros hablamos de lo que sabemos y atestiguamos de lo que hemos visto» (3, 11). Anteriormente, el acto de atestiguar había caracterizado a la figura del precursor, que debía conducir a todos los hombres a aquel que era la Luz (1, 7)[58]; Juan Bautista había «dado testimonio de la verdad» (5, 33)[59]. Aplicándose a sí mismo esta expresión, Jesús amplía su alcance: él ha venido a dar testimonio de lo que ha visto y sigue viendo, porque está vuelto hacia el Padre[60]. Jesús es testigo del misterio de Dios y de su amor por un

56 El verbo «nacer» aplicado a Jesús es único en Jn, mientras que es común el giro «venir al mundo», referido al Enviado de Dios 1, 9, 3, 19, 6, 14, 8, 12, 9, 39, 11, 27, 12, 46, 16, 28 la expresión *eis tòn kósmon* se encuentra también con el verbo «enviar», siendo entonces sujeto el Padre· 3, 17, 10, 36, 17, 18

57 Lc 1, 33 (anunciación), Mt 2, 2 6, 20, 21 (la madre de los hijos de Zebedeo), Mt 13, 41, 16, 28, 25, 31-46 (el Hijo del hombre rey)

58 A propósito del testimonio, se dice del Precursor que vino puntualmente (1, 7 *ḗlthen* en aoristo), mientras que de Jesús se dice que vino de forma permanente (18, 37 *elḗlytha*, en perfecto)

59 La expresión joanica «dar testimonio de la verdad» no tiene más paralelo que en 1 QS 9, 6s, cf G Stemberger, *La symbolique du bien et du mal*, Paris 1970, 130-133

60 Se presenta frecuentemente a Cristo como *el* testigo, que se mantiene en pie (cf 7, 37), mientras que en los sinopticos enseña como un rabbi, sentado

título sin igual, por su mismo ser[61]. Por eso, en un pasaje en el que se condensa toda la teología joánica, el Bautista decía del Hijo:

> El que viene del cielo atestigua de lo que ha visto y oído...
> El que acoge su testimonio certifica que Dios es veraz (3, 31-32.33)

La realeza de Jesús no consiste, por tanto, en su dominio escatológico sobre las naciones de este mundo, como la presenta el libro del Apocalipsis[62], sino en que, por su palabra y por su presencia, el Hijo propone a los hombres el don de la comunión divina. Por eso, en este texto, la «verdad» no puede disociarse de aquel que ha venido al mundo para manifestarla. La «verdad» no es una teoría, sino una llamada que llega a las profundidades del hombre. Jesús decía:

> Si vosotros permanecéis en la palabra que es mía...,
> comprenderéis la verdad
> y la verdad os hará libres (8, 31-32).

Su acogida presupone en el oyente una apertura a la realidad de arriba; entonces es cuando se reconoce la autoridad del que la atestigua. Y Jesús concluye majestuosamente:

38 **«Todo el que es de la verdad escucha mi voz».**

Para entender estas palabras, hay que advertir el sentido del verbo «escuchar», el mismo que se utilizó para indicar la relación de las ovejas con el buen Pastor (10, 27): no se trata solamente de captar algo, sino de «comprometerse»[63]. Sin nombrar a Dios, Jesús traduce así a su interlocutor pagano lo que decía antes a los judíos:

> El que es de Dios oye las palabras de Dios.
> La razón por la que no me oís vosotros,
> es que no sois de Dios (8, 47).

61 Cf Jn 3, 11 32s; 5, 36s 39s , 7, 16, 8, 12-18; 10, 25, 12, 49s; 14, 9

62 Ap 1, 5s, 11, 15, 17, 14; 19, 16, textos que recogen el lenguaje veterotestamentario sobre Yahvé

63 E incluso de «obedecer» El verbo *akoúein* seguido de genitivo significa «escuchar con atención» (1, 37, 7, 32 40, 10, 3; 19, 13), «mostrarse dócil» (10, 8 16) y «obedecer» (3, 29, 6, 60), cf Abbot, n° 1614, BD 173, 2.

Se invita así a Pilato a situarse personalmente ante el Revelador según su disposición más íntima. Al manifestar que su realeza viene de otra parte y cómo se ejerce, Jesús está siendo testigo; culmina el testimonio que dio ante los judíos y que sellará con su muerte[64]. No ha venido solamente para el pueblo elegido, sino para todo el que es «de la verdad».

La profundidad de la cristología joánica se refleja en las dos palabras de Jesús, que pueden compararse con los discursos de revelación pronunciados durante su vida pública. En la comparecencia ante Anás, la respuesta de Jesús se centraba también en su misión de Revelador y terminaba con la escucha de su palabra; pero el tenor es ahora distinto, en función del contexto. La afirmación de 18, 20: «He hablado abiertamente al mundo», introducía una afirmación sobre el ministerio ejercido para Israel. En nuestro pasaje, es evidente que la perspectiva abarca a toda la humanidad. Partiendo del tema de la «realeza» se afirma la persona del Testigo cuya voz reta a todos los hombres a que superen sus límites. Escuchando a Jesús es como el hombre puede acceder a la verdad, ya que entonces se compromete Dios mismo: Jesús da testimonio del mismo Dios[65].

Pilato le dijo: «¿Qué es la verdad?».

Esta réplica no es una verdadera pregunta, ya que excluye toda respuesta. Es acabar con un problema. Las disquisiciones de ese judío, de ese iluminado, no interesan a Pilato. Ante el Revelador, ante aquel que es la Verdad (14, 6)[66], esta pregunta equivale a rechazar su autoridad y su persona; Pilato se alinea con los que prefieren las tinieblas a la luz: él «no es de la verdad» (8, 43).

De hecho, sordo a la Palabra, el prefecto seguirá ateniéndose a la idea de «rey de los judíos», tal como la entendía al comenzar. Se obstinará en utilizarla como si el papel del Testigo de la verdad no tuviera ninguna incidencia en el proceso. Lo que sí parece que

64 Cf H Schlier, *Jésus et Pilate*, en *Le temps de l'Eglise*, Paris 1961, 76 Algunos ven un eco de nuestro pasaje en 1 Tim 6, 13, que evoca «la confesión que Jesús hizo delante de (o bajo) Pilato», quizás sea así, pero con la condición de entender la preposición *epi* en el sentido de «delante de»

65 Cf J Zumstein LV 31 (1992) 99

66 Cf *Lectura* III, 83s y, en detalle, I de la Potterie, *La Verite dans saint Jean* Roma 1977

comprendió fue que el imperio no tenía nada que temer de ese hombre desarmado, perdido en sus sueños. Aprovechará, pues, la situación para enfrentarse con los judíos, que quieren imponerle su voluntad: han exigido la crucifixión del prisionero; pues bien, los provocará ofreciéndoles su liberación.

JESÚS Y BARRABÁS
18, 38-40

38 **Dicho esto, salió de nuevo a los judíos y les dijo: «Yo no encuentro en él ningún delito.** 39 **Ahora bien, entre vosotros hay una costumbre: que os suelte a alguien en la pascua. ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos?».** 40 **Entonces ellos se pusieron a gritar muy fuerte: «¡A ése no! ¡A Barrabás!». Pues bien, Barrabás era un bandido.**

Toda la tradición evangélica refiere este episodio[67]. Mientras que en los sinópticos constituye el episodio principal del relato del proceso romano, en Jn no es más que una etapa del debate entre Pilato y los sumos sacerdotes[68].

Esta iniciativa se atribuye al prefecto. Dice primero a los judíos que no considera culpable al prisionero; el «yo», enfático, subraya que su opinión discrepa de la de ellos (cf. 18, 30). Esta declaración de inocencia debería concluir lógicamente (como en Lc 23, 13-16) con el anuncio de su liberación. Pero lo que ocurre es muy distinto: Pilato habla de amnistiar a Jesús. A diferencia de lo que ocurre en Marcos y en Lucas y contra toda verosimilitud histórica, es él mismo quien recuerda a los sumos sacerdotes la costumbre de la amnistía pascual[69]. Sabe perfectamente que lo que quieren es la

67 Mt 27, 15-26, Mc 15, 6-15, Lc 23, 18-19 Debido a las divergencias entre unas tradiciones mutuamente independientes, el episodio puede considerarse histórico R E Brown II, 1157s, ofrece un cuadro muy significativo de estas versiones, que aplaude J P Lemonon, *Pilate el le gouvernement de la Judée*, 191-195

68 En unos diez versículos, Mt y Mc subrayan la buena voluntad de Pilato y cargan las tintas sobre los judíos, especialmente sobre los sumos sacerdotes que excitan a la gente para que prefiera a Barrabás Lc centra su relato en la declaracion reiterada de la inocencia de Jesús por parte de Pilato Jn se contenta con recoger la escena en tres versículos

69 Como las fuentes judías no mencionan esta costumbre, se ha dudado a veces de su historicidad Sin embargo, C B Chavel JBL 60 (1941) 273-278, ha mostrado su

muerte de Jesús (cf. 18, 31), pero les propone aplicarle esta medida de gracia presentándola como un favor que les concede (*hymîn*, en tres ocasiones) y llama «rey de los judíos»[70] al hombre que ellos consideran un malhechor. La provocación es deliberada y la burla evidente. Por consiguiente, no es la preocupación por la justicia lo que mueve a Pilato a declarar inocente a Jesús, sino el instinto político, no para obtener la benevolencia de los sumos sacerdotes, sino para provocar el choque con ellos. Y ellos caen en la trampa: gritan «muy fuerte»[71] que libere al otro, al bandido[72]. Jn es mucho más sobrio que los sinópticos en el contraste Jesús/Barrabás; pero su concisión no carece ni mucho menos de fuerza dramática.

Y como para someter a los judíos a una auténtica afrenta, Pilato va a maltratar a su «rey», sometiéndolo a la flagelación.

JESUS FLAGELADO Y CORONADO

19, 1-3

19, 1 **Entonces (*tóte oún*) Pilato tomó a Jesús y lo hizo azotar (*emastígosen*). 2 Los soldados, trenzando una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza y lo revistieron con un manto de púrpura, 3 y se acercaban a él y decían: «¡Salud, rey de los judíos!», y le daban golpes (*rhapísmata*).**

posibilidad Cf J Blinzler, 351-357 Más recientemente han estudiado este tema R E Brown, *Death*, 814-820 y S Légasse I, 108-111, éste, aunque sensible a la ausencia de esta costumbre en el historiador F Josefo, cree verosímil que Pilato liberara a Barrabás a petición de la gente, y que esto pudo tener lugar al mismo tiempo que el proceso de Jesús

70 Mc 15, 9 recoge este apelativo, mientras que Mt 27, 17 habla de «Mesías», Lc 23, 22 dice «este» La designación de Jesús como rey es frecuente en Jn y desembocará en 19, 14 «¡He aquí vuestro rey!»

71 El adverbio *pálin* no tiene necesariamente el sentido «de nuevo», puede significar también un reforzamiento de la acción Cf 6, 15 y nuestras observaciones en *Lectura* II, 93, nota 52 Los «gritos» son un elemento tradicional en todas las versiones del proceso romano

72 En Hech 3, 14 es llamado «asesino» El término griego *leistés*, que puede designar a un revolucionario, a un zelote (por ejemplo, en Mc 15, 27, Mt 27, 38, Hech 3, 14), no tiene probablemente este sentido en Jn, que conoce solamente esta palabra en 10, 1 8, donde designa a los salteadores de caminos Cf TWNT 4 (1942), 263s Pero es posible que en la época de Jn no se distinguiera mucho entre «bandido» y «revolucionario» (R E Brown II, 1075)

Regresando al pretorio[73], Pilato «tomó» a Jesús. En el relato de la pasión, el verbo *lambanein* tiene una connotación violenta. El prefecto había dicho a los judíos: «¡Tomadlo vosotros mismos!» (18, 31); repetirá esta misma orden en la quinta escena, añadiendo «y crucificadlo» (19, 6). Aquí toma él mismo a Jesús y le hace sufrir la flagelación. La oferta de amnistía ya no cuadraba con la declaración de su inocencia; ahora, la orden de Pilato se explica todavía menos. Sorprende semejante brutalidad, ya que no se trata como en Lucas de la corrección (*paideúein*) que se administraba antes de soltar al prisionero[74], sino del terrible suplicio que precedía a la crucifixión para debilitar al condenado y acelerar su agonía[75]. De hecho, Mateo y Marcos sitúan la flagelación después de la sentencia de muerte (Mt 27, 26; Mc 15, 15). Jn utiliza el verbo *mastigóō*, aludiendo a un versículo de Isaías en el poema del Siervo doliente[76].

¿Por qué anticipa el narrador el suplicio de la flagelación a la mitad del proceso, y no sólo sin justificación aparente, sino incluso en contradicción con la declaración de inocencia? (18, 38). La arbitrariedad de la orden se explica dentro de una estrategia que pondrá de manifiesto la escena siguiente: Pilato quiere mostrar a los sumos sacerdotes una figura lamentable, un ser reducido a la nada; de este modo mostrará lo absurda que es a su juicio la idea misma de un «rey de los judíos». Si humilla al prisionero inocente, es para humillar el orgullo nacional de quienes pretenden imponerle su voluntad[77].

El episodio de la burla de los soldados, junto al de la flagelación, contribuye directamente a esta misma estrategia: el prisionero va a ser expuesto a la vista de los judíos en medio de una esce-

73 Esto se puede deducir del contexto (cf nota 10) Por otra parte, Jesús no ha abandonado todavía el pretorio

74 Lc 23, 16 22 y allí se trata solamente de una declaración de Pilato, que no va seguida de una ejecución

75 Documentación y reproducción de los instrumentos de suplicio en H Leclercq, en DACL V/2 (1923), 1638-1648 Cf la descripción que hacen de la crucifixión los historiadores de la epoca en J Blinzler, 358-360 Cf M Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la foi*, Paris 1981

76 Is 50, 6 LXX Por su parte, Mt y Mc emplean *phragellóō*, S Legasse I, 122, pone en cuestion, siguiendo a P W Walaskay JBL 94 (1975) 90-91, la diferencia entre *mastigoûn* (Jn) y *phragelloûn* (Mc-Mt), que distinguían los juristas romanos (cf A N Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT*, 27)

77 Cf D Rensberger, *Overcoming the World Politics and Community in the Gospel of John* 93-94 Este excelente estudio rompe con las presentaciones habituales que, proyectando la figura de Pilato de los sinopticos en Jn, piensan que la flagelacion pretendia apiadar a los judios

nografía regia. El relato de Jn es similar al de la burla del rey en Marcos y en Mateo[78], pero omite algunos detalles humillantes[79]. La corona de espinas no es probablemente un instrumento de tortura, sino una parodia de la corona, llamada «radiante», que llevaban los soberanos orientales o helenistas: sus puntas significaban la irradiación universal del personaje[80]. Por lo que se refiere al «vestido de púrpura», color imperial (cf. Ap 17, 4; 18, 16), se trata sin duda de un manto escarlata de soldado[81].

Al estilo de un ritual de la corte, los soldados van avanzando hacia Jesús uno tras otro[82] diciendo: «¡Salud, rey de los judíos!»[83]. Lo que hacen corresponde a las pantomimas satíricas que se representaban en los circos romanos o también al pasatiempo del «rey burlado» que se representaba en las Saturnales, de las que se conservan algunos indicios en la fortaleza Antonia[84]. El final —«le daban golpes» (*rhapísmata*)— no cuadra muy bien en una parodia de entronización; pero se justifica en el contexto global: el término griego es una nueva alusión al poema del Siervo doliente[85]. En los sinópticos, la escena de las burlas es relativamente autónoma, y muestra bien a las claras la suerte del Rey-Mesías entregado por su pueblo a los paganos; en Jn, forma un todo con la flagelación y

78 Mt 27, 27-31, Mc 15, 16-20, la escena reproduce los ultrajes cometidos contra Jesús después del proceso ante Caifás Pero entonces las burlas se dirigían al «profeta» Lucas no conoce el episodio romano (cf, sin embargo, Lc 23, 11, cuando la comparecencia ante Herodes) S Légasse I, 124-126, piensa que, aun sin testimonios directos, pudo extenderse el rumor de que Jesús fue escupido por la soldadesca, este recuerdo pudo apoyarse en una anécdota en el verano del 38, habían disfrazado de rey a un pobre diablo, llamado Carabas, para caricaturizar al rey Agripa I una falsa corona, un cetro, un manto real, pleitesía en plan de burla (Filón, *In Flaccum*, 36-39, en *Oeuvres* n ° 31, 69-71), estos detalles hacen pensar que, sin implicar una dependencia, nuestro relato pudo inspirarse en él

79 El despojo previo, el cetro de caña, los salivazos, la genuflexión y la mención de que, después de la burla, los soldados le quitaron a Jesús el manto de púrpura y le devolvieron sus vestidos

80 Se discute la naturaleza de las «espinas» cf E Ha-Reubéni RB 42 (1933) 230-234, H St J Hart JTS 3 (1952) 66-75, E R Goodenoough HTR 46 (1953) 241s Indicación detallada de las diversas opiniones en R E Brown, *Death*, 866s

81 Cf Mt 27, 28 R Delbruck ZNW 41 (1942) 124-128, da algunos detalles sobre ese manto de forma circular, abrochado en el hombro derecho Cf también Blinzler, 326 que remite a 1 Mac 10, 30 57-62

82 El verbo *érkhonto* es un imperfecto repetitivo

83 El artículo ante el sustantivo *basileús* podría equivaler a un vocativo, que puede referirse a la apelación anterior hecha por Pilato (18, 39) o bien al cartel puesto sobre la cruz (cf J K Barrett, 540)

84 Cf R E Brown, *Death*, 837-877, que ofrece algunos detalles sobre algunas historias parecidas, los juegos, las imitaciones y las festividades de la época

85 Is 50, 5 LXX «Yo me he entregado *eis rhapísmata*»

no puede disociarse de la escena siguiente, de la que es preparación; se presupone también en la última, en la que Jesús lleva todavía las insignias de la realeza.

Habiendo repartido el proceso en siete escenas, la que acabamos de leer ocupa el centro de la composición y un lugar intermedio respecto a las otras dos escenas que suceden dentro del pretorio, donde Jesús afirma ante Pilato su dignidad de Revelador. Por consiguiente, tiene una función independiente en el eje cristológico dominante: frente a la elevación que manifiestan las conversaciones con Pilato, aquí se atiende al aspecto del abajamiento del Hijo, subrayado por las alusiones al «Siervo» de Isaías. Sin embargo, por el hincapié que se hace en la pantomima de entronización, mantiene fija la mirada del lector en el misterio de su realeza.

¡ECCE HOMO! 19, 4-8

4 De nuevo Pilato salió fuera y les dijo: «Mirad, os lo traigo fuera para que reconozcáis que no encuentro en él ningún delito». 5 Entonces Jesús salió fuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Pilato les dijo: «¡He aquí el hombre!». 6 Cuando los sumos sacerdotes y los guardias lo vieron, se pusieron a gritar diciendo: «¡Crucifíca(lo), crucifíca(lo)!». Pilato les dijo: «¡Tomadlo vosotros mismos y crucificadlo! En realidad yo no encuentro en él ningún delito». 7 Los judíos le respondieron: «Nosotros tenemos una ley y según esa ley tiene que morir, porque se ha hecho Hijo de Dios». 8 Y cuando Pilato oyó esta palabra, se asustó mucho.

Saliendo del pretorio, el prefecto vuelve a provocar un suspense: anuncia a los sumos sacerdotes, que aguardaban su resolución, que va a hacer que comparezca ante ellos al prisionero, y esto —les dice— para hacerles comprender que lo considera no culpable. Entonces sale Jesús, vistiendo las insignias reales[86] con que

86 J T Forestell, *The Word of the Cross*, Roma 1974, 85, señala un contacto bíblico curioso todo hombre es digno de lástima «desde el que lleva *púrpura y corona*, hasta el que viste burdo paño» (Eclo 40, 4 griego)

le han disfrazado los soldados. Pilato se lo muestra: «¡He aquí el hombre! (*idoù hò ánthrōpos*)»[87]. Pero, la visión de un ser tan duramente castigado, digno de lástima con sus oropeles, ¿en qué puede mostrar que el prefecto cree que es inocente? Más bien parecería lo contrario. Esta dificultad sigue en pie cuando se supone que Pilato intenta que los sumos sacerdotes sientan piedad al ver lo que ya ha sufrido el prisionero. Por otra parte, Pilato sabe perfectamente que buscan su muerte y que por tanto no puede esperar su indulgencia.

No obstante, el texto se ilumina si pensamos que, con este planteamiento escenográfico deliberado, lo que pretende el prefecto es burlarse de la suficiencia de los dirigentes judíos. Convencido de que el reo no pone en peligro la seguridad del Imperio, lo presenta desfigurado, como un objeto de burla: en su persona humillada muestra hasta qué punto la idea misma de un «rey de los judíos» carece de sentido para él. Ni ese pobre hombre ni ningún otro judío podría reivindicar seriamente ante Roma la más mínima autoridad. Exhibiendo a ese rey de pacotilla, el prefecto ridiculiza las esperanzas mesiánicas, el sueño secular de Israel, y da a los sumos sacerdotes una dura lección en forma de sarcasmo. Esto es lo que Pilato pretende con esta escena. Lo que persigue el evangelista es, sin embargo, radicalmente distinto. Situado ante el misterio paradójico de Cristo, el lector creyente se siente invitado a reconocer en aquel ser castigado y cubierto de un vestido real al Señor majestuoso en quien ha puesto su fe.

Recurriendo al antiguo testamento o al contexto joánico, los críticos han intentado concretar qué se esconde bajo la proclamación «¡He aquí el hombre!». Para unos, sería una alusión al «hombre de sufrimientos» (Is 53, 3), pero esta indicación es demasiado general. Otros ven aquí el cumplimiento del oráculo de Zac 6, 12-13, donde la expresión «he aquí un hombre» introduce el anuncio del Mesías-Germen que llevará las insignias de la realeza; pero la fórmula joánica emplea *ánthrōpos* y no *anḗr,* como en la profecía[88]. Finalmente, el oráculo de Balaán anuncia que un «hombre (*ánthrōpos*) surgirá de Israel para salvar a su pueblo», el rey que ha de venir (Núm 24, 17 LXX); pero también aquí la relación es incierta.

87 El término *ánthrōpos* podía designar en el lenguaje jurídico a un prisionero (cf Jn 18, 29, Hech 5, 34, 21, 28s , J Blinzler, 370, n 29) Si Pilato no dice «He aquí vuestro rey», como en 18, 39, es porque deja que hable la vestimenta regia de Jesús, Jn reserva la proclamación de rey a 19, 14

88 W Meeks, *The Prophet King,* 71s, opina que la designación *anthrōpos* para el Mesías esperado esta atestiguada en una tradición judeo-helenística

Según otros críticos, el contexto joánico podría iluminar el sentido que buscamos. El término «hombre» serviría de contrapunto a «Hijo de Dios» (19, 7) y sería una alusión a la encarnación del Logos[89], aun cuando el prólogo utiliza el término *sárx* y no *ánthrōpos.* O también, «hombre» equivaldría aquí a «Hijo del hombre»: ¿no utilizó acaso el mismo Jesús este título para anunciar que sería elevado?[90]. Pero esta equivalencia no está atestiguada en ningún sitio y el título «Hijo del hombre», que desapareció desde 13, 31, es pronunciado siempre por el mismo Jesús o es una alusión a su propia declaración. Finalmente, según una interpretación frecuente, Pilato pondría fin ahora a la pantomima de los soldados presentando al nuevo rey al pueblo reunido[91]; pero el pueblo está ausente del relato y, según Jn, la entronización sólo tendrá lugar en la elevación de Jesús en la cruz.

Si nos atenemos al relato del proceso, lo cierto es que hay un nexo entre «¡He aquí el hombre!» y «¡He aquí vuestro rey!» (19, 14); de estas dos proclamaciones, una más concreta que la otra, ¿por qué la primera no puede decir veladamente lo que la segunda manifiesta con toda claridad? En este sentido se ha propuesto recientemente una hipótesis interesante[92] y mejor fundada que las anteriores. La fórmula *idoù hò ánthrōpos* sólo se encuentra una vez en el antiguo testamento. Cuando Samuel buscaba, a su pesar, a la persona que habría de consagrar como rey en nombre de Yahvé, el Señor le señaló a Saúl diciéndole: «*Mira, es el hombre de que te hablé;* éste es el que regirá a mi pueblo» (1 Sam 9, 17). La revelación sigue siendo secreta, pero es clara para el profeta. Si se relacionan ambos textos, cuando Pilato designa al prisionero, ¿no habrá designado, sin saberlo, al rey escogido por Dios para salvar a su pueblo Israel (cf. 1 Sam 9, 16)?

De todas formas, el texto joánico ofrece inmediatamente a la contemplación del lector el misterio que evoca; esto basta para justificar la enorme resonancia que ha tenido el *Ecce homo!* en la meditación cristiana, en la literatura y en la iconografía.

Los judíos reaccionan con violencia a la humillación que les ha infligido el sarcasmo de Pilato. Su grito repetido «¡Crucifíca(lo), crucifíca(lo)!» manifiesta toda la intensidad de su odio. Los que gritan con tanta fuerza son «los sumos sacerdotes y los guardias»

89 R Bultmann, 510

90 Jn 3, 14; 8, 28, 12, 23 Cf C H Dodd, J Blank, I de la Potterie, A Dauer

91 Así J Blank, I de la Potterie

92 D Bohler, *«Ecce homo»* BZ 39 (1995) 104-108 Cf también la tesis de C Panackel, *Idou ho anthropos,* 251s

(19, 6). Este detalle[93] corrige las menciones sinópticas del grito «¡Crucifícalo!», donde el pueblo entero es quien reclama el suplicio de la cruz[94]. ¿Acaso con ello quiere Jn evitar la generalización abusiva, que sin embargo se ha perpetuado con las trágicas consecuencias que todos sabemos?

Pilato se enfrenta al furor de las autoridades judías con una cruel ironía: «¡Tomadlo vosotros mismos y crucificadlo!». Sabe que no pueden hacerlo, ya que la pena de la crucifixión era exclusiva del poder romano (18, 31). Los judíos no se dejan engañar por esta oferta sin contenido: no se apoderan de Jesús. Pero, ante el riesgo de una absolución, al «no ha lugar» de Pilato le contraponen un nuevo motivo —el que les mueve realmente y que se han callado hasta ahora— para que condene al prisionero: el crimen de blasfemia: Jesús «se hace Hijo de Dios». De este modo, Jn integra en el relato del proceso romano los motivos religiosos que, en la tradición sinóptica habían sido objeto del proceso ante el sanedrín[95]. En el cuarto evangelio se formuló ya desde la curación del enfermo (5, 18) y se repitió luego después del discurso del buen Pastor:

> No es por ninguna obra buena por lo que queremos lapidarte,
> sino por blasfemo:
> porque tú, siendo un hombre, te haces Dios (10, 33: cf. 8, 56-59).

Ante el malentendido de sus acusadores, Jesús siempre había reaccionado remitiéndose al Padre, de quien era el Enviado y de quien procedía, en todo lo referente a sus palabras y a sus obras. Pero no lo habían escuchado, hasta el punto de que, al ser interrogado por Anás, apeló ante el sumo sacerdote a lo que había anunciado a todo Israel. Ahora son los judíos los que ante Pilato apelan a su ley, invocándola en dos ocasiones: según esa ley, un blasfemo tiene que morir[96]. Su formulación mantiene el giro «hacerse» como en los reproches anteriores; pero en lugar de «igual a Dios» (5, 18) o «Dios» (10, 33), aquí se dice «Hijo de Dios». El lector de Jn sabe que la acusación deforma la verdad: Jesús no *se hace* Hijo de

93 Puede reflejar un recuerdo histórico, ya que fue la aristocracia sacerdotal la que exigió la muerte de Jesús

94 Mt 27, 22 25, Mc 15, 11, Lc 23, 18 El clamor de los que exigían la crucifixión de Jesus es el único contacto literario entre la 5.ª escena de Jn y el relato sinóptico (que lo situa en un contexto diferente)

95 Mc 14, 64 = Mt 26, 65, cf Lc 22, 70s

96 Cf Lev 24, 16, donde la muerte que se impone al blasfemo es la lapidacion

Dios, sino que lo *es* de verdad. Sabe también que esta oposición es la base principal de la divergencia entre judíos y cristianos[97].

Cuando los sumos sacerdotes tomen de nuevo la palabra (v. 12), ya no se tratará más de la acusación religiosa; sólo se tendrá en cuenta la acusación política de «hacerse rey». La mención del motivo auténtico de la hostilidad contra Jesús se presenta como un elemento aislado en el debate entre el prefecto y los sumos sacerdotes. Sin embargo, en la economía del relato, el título «Hijo de Dios» justifica las sublimes respuestas que Jesús da al prefecto y evoca por sí solo la revelación desplegada a lo largo del evangelio joánico; al mismo tiempo, hace que destaque el malentendido dramático que caracterizó al ministerio del Enviado.

Para Pilato, el motivo que se invoca es inquietante. ¿Por qué? Una primera explicación se basa en el hecho de que los sumos sacerdotes habían apelado a la ley judía. Los administradores de las provincias romanas estaban obligados a respetar las exigencias de las leyes y costumbres locales. El prefecto, que ignoraba la acusación religiosa contra Jesús, descubre que corre el riesgo de dar un paso en falso y verse denunciado a Roma. Su situación era vulnerable desde que el año 31 había caído en desgracia Seyano, su protector en Roma, a quien debía su nombramiento[98]. Desde la perspectiva de la pérdida del poder, el chantaje de los judíos a Pilato amenazándole con denunciarlo al César (cf. 19, 12), empieza a partir de este momento.

Sin embargo, esta explicación, ciertamente verosímil, no da cuenta suficiente de por qué el narrador utiliza la expresión: «Se asustó mucho»[99]. Sin poder compararse con el temor que invadió a los discípulos al ver a Jesús caminando sobre el lago[100], este pánico inspirado por la expresión «Hijo de Dios» podría ser de orden numinoso, ya que la superstición y las prácticas de magia eran corrientes en el mundo helenista; la figura del *theîos anḗr* (el hombre divino), con poderes misteriosos, pertenecía a su cultura. Filóstrato refiere el miedo de un juez ante su prisionero, un gran taumaturgo[101]. La mención del pánico que sintió Pilato es como un calderón para subrayar la acusación de «Hijo de Dios» pronuncia-

97 Cf H Kung, *El Judaísmo*, Madrid 1993, 297-380

98 Suponiendo que Jesús muriera el año 33, y no el año 30, como piensan algunos Cf R E Brown II, 1186

99 *Màllon ephobḗthē* lit «se asusto mas» Como no se había mencionado antes ningún miedo, es preferible ver aqui un superlativo, con la mayor parte de los autores

100 Jn 6, 19, cf Mc 4, 41, 5, 15

101 *Vida de Apolonio de Tiana* 1, 21, en *Romans grecs et latins* (trad P Grimal), Paris 1958, 1050 Sobre este tipo de miedo, cf H Balz, en TWNT 9 (1970), 191, 205

da por los sumos sacerdotes. Permite además pasar a una nueva conversación de Jesús con el prefecto.

SOBRE LA RESPONSABILIDAD
19, 9-12

En el segundo diálogo de Pilato con Jesús, el evangelista toca un problema que subyace en el relato del proceso: el enorme contraste entre el origen divino de Jesús y la suerte reservada en este mundo al Testigo de la verdad.

9 Volvió al pretorio y dijo a Jesús: «¿De dónde eres tú?». Pero Jesús no le dio ninguna respuesta. 10 Pilato, pues, le dijo: «¿A mí no me respondes? ¿no sabes que tengo poder de soltarte y también poder de crucificarte?». 11 Jesús le respondió: «No tendrías sobre mí ningún poder, si esto no se te hubiera dado de arriba. Por eso el que me ha entregado a ti tiene un pecado mayor». 12 Desde entonces Pilato intentaba soltarlo.

Esta segunda conversación es una prolongación de la primera. A la revelación de que Jesús es el Testigo de la verdad, que ha venido a este mundo, corresponde la de la gravedad del rechazo que se le opone, que significa la ruptura de la comunión con Dios. Jesús aparece aquí como aquel cuyo testimonio se convierte en juicio del cosmos rebelde a la luz divina[102].

En la pluma de Jn, la pregunta «¿De dónde eres tú?» evoca al lector el misterio del Hijo. Pero de ahí no se sigue que Pilato, a pesar de su desconcierto, se dispusiera a reconocer una presencia «celestial» en aquel judío que había ridiculizado. Quiere oír del inculpado lo que le habían dicho los sumos sacerdotes, a saber, que se atribuía un origen divino. Conviene asegurarse de si es culpable según la ley de su pueblo, y acabar cuanto antes con el asunto.

Pero Jesús no responde a esta pregunta, ya que se la hace alguien que rechaza de antemano la verdad[103]. Pilato, indignado de

102 Jesús había dicho a sus discípulos: «(El mundo) a mí me odia porque yo atestiguo contra él que sus obras son malignas» (Jn 7, 7)

103 El silencio de Jesús en este lugar recuerda el que mantiene en el proceso de los sinópticos, un motivo relacionado con la profecía de Is 53, 7 (cf Mt 26, 63; 27, 12

que resista al delegado del César[104], reacciona tratando de intimidarle, amparándose en el poder de vida y muerte que tiene sobre el reo. ¿Habría reaccionado de este modo si hubiera vislumbrado en su interlocutor un ser sobrenatural? Entonces Jesús pronuncia dos afirmaciones encadenadas entre sí: la primera pone en su sitio el poder de Pilato sobre él, la segunda su pecado. Primero declara:

«No tendrías sobre mí ningún poder (*exousía*), si esto no se te hubiera (*dedoménon*) dado de arriba».

Lo peculiar de esta sentencia es que apunta hacia arriba. Como en la conversación de 18, 33-37, el punto de vista de Jesús se remite a algo que trasciende este mundo[105]: el Hijo, que vive en él, da testimonio de lo que él solo sabe (8, 14). Desde san Agustín se ha repetido muchas veces que estas palabras tienen un alcance general: Jesús enseñaría que las autoridades de este mundo reciben su poder de Dios. Esta lectura, que ha dado lugar a sabias teorías sobre el Estado, se apoya en un pasaje paulino que dice efectivamente esto, en un contexto parenético sobre el respeto que se debe a los magistrados:

> «Todos deben someterse a las autoridades constituidas.
> No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay, por él han sido establecidas» (Rom 13, 1; cf. 1 Pe 2, 13-17; Tit 3, 1).

Pero la relación entre Jn y Pablo es en este caso incorrecta y falsea el sentido de la palabra joánica[106]. Esta se refiere, según el

14 par, Lc 23, 9) Pero aquí la situación es distinta, ya que Jesús recobra en seguida la palabra. Este silencio hace progresar el diálogo y tiene la función de subrayar que Pilato no se abrió a la revelación

104 Se habrá observado que el «a mí» viene al principio de la frase

105 «De arriba» (*ánōthen*) significa el mundo celestial (Jn 3, 3 7 31, cf 3, 27 con el verbo «dar»)

106 La interpretación de Agustín (*In Joh*, 116, 5) —mantenida por R Bultmann, H Schlier, C K Barrett— es rechazada actualmente por la mayor parte de los críticos, desde R Thibaut NRT 54 (1927) 208-211, y sobre todo por R van Campenhausen TLZ 3 (1948) 387-392, y luego por J Blank, R E Brown, R Schnackenburg, S Légasse La historia de la interpretación de este versículo ha sido expuesta detalladamente por A Urbán, *El origen divino del poder*, Córdoba 1989, sobre todo 115-120 De esta interesante investgación se deduce que san Agustín orientó la tradición en una dirección lamentable, es decir, «política», debido a la *Glossa ordinaria* del siglo XII, su interpretación fue general a lo largo de los siglos

contexto, al poder de Pilato *sobre Jesús* y no a la autoridad como tal. Hay dos motivos de carácter literario que imponen esta lectura. Lo que se le ha «dado» a Pilato no es el poder en general (como afirma Pablo), sino el «poder sobre mí» (*kat'emoû*), que es lo que entendía el prefecto cuando declaraba: «¿No sabes que tengo poder de soltar*te* y también poder de crucificar*te*?». Estamos ante un caso particular. Además, el participio *dedoménon,* neutro, no puede concordar gramaticalmente con el término femenino *exousía.* Por tanto, conviene traducir así este pasaje: «No tendrías sobre mí ningún poder, si *esto* (y no *el poder*) no se te hubiera dado de arriba». Jesús se refiere a la decisión que habría de tomar Pilato sobre él.

Permanece, sin embargo, una cuestión: ¿por qué Dios le concedió esto a Pilato? Desde luego, no por una especie de decreto divino que condenara a muerte a Jesús y designara a Pilato como instrumento para ejecutarlo, porque entonces no vendría al caso ese «pecado» del que habla Jesús. Pero, mientras que durante su ministerio nadie pudo echarle mano a Jesús[107] y durante el arresto los soldados se cayeron al suelo (18, 6), ahora ha llegado por fin la hora en que Dios deja que se cumpla la suerte del Hijo rechazado por los hombres.

En la frase siguiente, Jesús denuncia el pecado de los que quisieron su muerte en la cruz:

«Por eso el que me ha entregado (*hò paradoús me*) a ti tiene un pecado mayor».

¿A quién se refiere «el que me ha entregado»? Se piensa espontáneamente en Judas[108], pero fueron las autoridades judías las que entregaron a Jesús a Pilato[109]; el verbo «entregar» es idéntico al de 18, 30.35. El pronombre *hò* («aquel que») puede tener un sentido colectivo como suele suceder en las sentencias; aquí designa a los dirigentes de Israel (incluido Caifás) que, al no creer en Jesús enviado de Dios[110], decidieron acabar con él mediante una muerte ignominiosa. Esta muerte no fue determinada por Dios, que se reserva la glorificación de su Hijo. Aunque Jesús la asume

107. Jn 7, 32.44s; 9, 20.59; 10, 31-39.
108. Cf. Jn 6, 64.71; 12, 4; 13, 2.21; 18, 2.5.
109. Jn 18, 30 35.
110. «Lo desconocieron»: cf. Jn 8, 21-24; 9, 41; 16, 8s.

por fidelidad a su misión, sigue siendo consecuencia del «pecado», que es el rechazo de la luz; Lucas había hablado de «la hora del poder de las tinieblas» (Lc 22, 53).

Los comentaristas subrayan justamente el cambio de papeles entre el juez y el acusado, del que Juan se sirve para dejar clara una vez más la autoridad supraterrena del Testigo de la verdad. Pero hay más todavía: el drama del rechazo, presente a lo largo del evangelio, se condensa en esta palabra de Jesús a Pilato. Es un reflejo de la constatación dolorosa que hizo a los discípulos en el segundo discurso de despedida: negarse a creer en el Hijo es como un «pecado sin excusa» y el odio contra él es odio contra el mismo Padre (15, 22-25). En efecto, «pecado» equivale, en este caso, a desconocimiento de Dios.

Pues bien, esta palabra va dirigida a Pilato, cuya decisión final Jesús conoce de antemano; relaciona el pecado del prefecto con el pecado, más grave, de las autoridades judías. Sin embargo, no por ello se alinea el evangelista con la tradición común que tiende a disculpar al juez romano[111]; Pilato, que sabe que Jesús es inocente, lo entregará para ser crucificado (19, 16).

¿Impresionó a su interlocutor el lenguaje de Jesús? Así lo sugiere la transición *ek toútou,* que puede tener un sentido causal («por eso») o temporal («desde entonces»)[112]; según el narrador, Pilato decide desde ese momento desembarazarse del prisionero dejándolo en libertad. Tras la última palabra de Jesús a Pilato, este dato tradicional subraya literariamente la inocencia de Jesús.

JESÚS ES ENTREGADO PARA SER CRUCIFICADO
19, 12-16

Pero los judíos se pusieron a gritar diciendo: «Si sueltas a ése, no eres un amigo de César; todo el que se hace rey se opone a César». 13 **Al oír estas palabras, Pilato hizo, pues, sacar a Jesús fuera y fue a sentarse (*ekáthisen*) en el tribunal, en el lugar llamado Lithóstrotos, en hebreo Gabbatha.** 14 **Era el día de la preparación de la pascua, hacia la hora sexta. Y dijo a los judíos: «¡He aquí vuestro rey!».** 15 **Pero**

111. Los relatos sinópticos tienden a cargar la culpa sobre los judíos, orientación que se manifiesta claramente en Mt 27, 24s y que conducirá a una curiosa rehabilitación de Pilato (cf. nota 31).
112. De esta forma, Pilato no habría pensado seriamente antes en liberar a Jesús.

se pusieron a gritar: «¡Quíta(lo)! ¡Quíta(lo)! ¡Crucifícalo!». Pilato replicó: «¿Voy a crucificar a vuestro rey?». Los sumos sacerdotes respondieron: «No tenemos más rey que a César». 16 Entonces se lo entregó a ellos para que fuera crucificado. Tomaron, pues, a Jesús.

Bruscamente[113], se empieza a hablar de los judíos, que no han asistido a la conversación anterior, pero saben que Pilato está dispuesto a poner a Jesús en libertad. El texto presupone que Pilato salió a hablarles (cf. 19, 13). La aceleración del tiempo narrativo deja sentir la intensidad de la presión que se ejerce sobre el prefecto, obligado a escuchar inmediatamente la amenaza que se le hace.

Fracasada la apelación a la ley judía, los sumos sacerdotes cambian de plan; invocan la ley romana volviéndola contra el prefecto, jugándose así su última carta. Si se pone a favor de un individuo que usurpa la dignidad real, entonces Pilato no es «amigo de César». Bien se trate en esta expresión de un título oficial reservado a los altos dignatarios del Imperio y obtenido quizás por Pilato, o bien se señale simplemente con él la fidelidad de una persona al emperador[114], el chantaje no puede ser más explícito: si suelta Jesús, el prefecto se hace reo de lesa majestad, crimen implacablemente castigado por el emperador Tiberio[115].

La última escena del drama sucede fuera del pretorio y reúne de nuevo a todos los actores. Como en la quinta escena, la acción se describe con lentitud antes de presentar el intercambio de palabras entre Pilato y los judíos: allí, Jn mostraba a Jesús saliendo del pretorio coronado de espinas y revestido de un manto púrpura (19, 5); aquí, describe a Pilato que, «al oír»[116], no ya la verdad, sino la amenaza de los judíos, y haciendo venir a Jesús, va ocupar su sitio en la sede, situada en alto, que ocupaba el juez para pronunciar la sentencia[117]. Este gesto basta para indicar que se dispone a con-

113 Con R Bultmann y J Blank, conviene poner un corte entre 12a y 12b, cf R Baum-Bodenbender, *Hoheit in Niedrigkeit Johanneische Christologie im Prozess Jesu vor Pilatus,* 33s

114 Sobre este debate, que se zanja ordinariamente en favor de la primera hipótesis, cf E Bammel TLZ 77 (1952) 205-210, así como R E Brown II, 1168

115 En Hech 17, 7s, unos oficiales romanos se llenan de temor al oír a los judíos acusando a Pablo y a Silas de actuar contra los edictos del emperador, pretendiendo que «hay otro rey, Jesus»

116 El verbo *akoúō* está construido con un genitivo, sugiriendo que Pilato modificó su decisión debido a la amenaza de los judíos (cf nota 63)

117 El termino *bêma* que puede significar «estrado», designa en el contexto judicial la sede propia del juez, a la que se subía por unos escalones (según la descripcion

cluir el proceso: la amenaza ha surtido efecto, como sugiere la conjunción «pues» del v. 13. Desde un punto de vista escénico, el narrador ha situado a Pilato en una posición predominante sobre los otros actores. Hay que tener en cuenta este elemento visual al leer la última escena del proceso.

El carácter oficial del acto se subraya con la mención de dos palabras, griega y aramea[118], que designan el patio contiguo al pretorio. Esto indica que a Jn le preocupa la historicidad[119]. Se indica también con exactitud el momento: es la víspera de la pascua[120], el 14 de Nisán, cuando muere Jesús (cf. 19, 31). A diferencia de la indicación topográfica, la precisión cronológica se da en una frase distinta, como un comentario del evangelista sobre el suceso que se está desarrollando. El valor simbólico de esta fecha se apoya en la mención de la hora del mediodía[121], ofrecida no sólo para fijar la duración del proceso que había comenzado aquella misma mañana, sino también para subrayar la dimensión pascual del acontecimiento. En efecto, a partir del mediodía comenzaba en el templo el sacrificio de los corderos destinados a la cena ritual de la noche. Practicado en su origen en cada familia, este sacrificio tenía que hacerse al atardecer (Ex 12, 6); en tiempos de Jesús, estaba confiado a los sacerdotes y, debido al número de animales, empezaba a ejecutarse cuando el sol comenzaba su ocaso tras haber alcanzado el cénit. La alusión subyacente se confirma con la evocación en 19, 36 del cordero pascual, del que se dice que «no habrá de romperse ningún hueso»[122].

de F Josefo, GJ II, 14, 8) Toma entonces el sentido de «tribunal» (Mt 27, 19, Hech 12, 21, 18, 12, 25, 16ss) Esta expresión sin artículo, como en este lugar, se encuentra textualmente en F Josefo, GJ II, 9, 3, con el sentido «Pilato se sentó en el tribunal»

118 *Lithóstrōtos* («empedrado»), *Gabbatha* («lugar sobreelevado», según la etimología más probable) La fortaleza Antonia y el palacio de Herodes (cf nota 25) estaban situados en una altura En cuanto al «empedrado», se han descubierto algunos vestigios delante de la fortaleza Antonia, pero parece que son posteriores al año 135 Cf J P Lémonon, *Pilate el le gouvernement de la Judée,* 108

119 Si Jn hubiera querido dar a esta precisión un sentido no sólo topográfico, sino simbólico, habria traducido el término arameo, como lo hace en 1, 41 y en 9, 7

120 Cf 18, 28 39 *Paraskeuḗ* significa «día de la Preparación» (en hebreo *'ereb* = «vigilia»), término que se encuentra en los cuatro relatos de la pasión Los sinópticos se refieren al viernes, víspera y día de preparación del *sabbat* (Mt 27, 6 par), en Jn se trata de la víspera de la pascua Los historiadores suelen preferir la fecha de Jn

121 Indicación cierta, a pesar de algunos manuscritos de poco valor que han querido hacer que esta precisión concordase con la de Mc 15, 25 «Eran las nueve de la mañana cuando lo crucificaron»

122 Jn 19, 36, cf *infra,* 141s Segun M Dibelius, el texto remitiría a Am 8, 9 «Aquel día, oráculo del Señor, hare que el sol se ponga al mediodía», pero esta referencia, que le va bien a Mc 15, 33 par , no tiene relación con la fecha pascual

Antes de proseguir, conviene señalar al lector la controversia que divide a los exegetas sobre el sentido que hay que dar al verbo griego *kathízein* (19, 13); este verbo puede ser intransitivo (= «sentarse») o transitivo («hacer sentar»). Si se opta por el sentido transitivo, Pilato habría instalado a Jesús en un estrado, concediéndole el lugar del juez. A los ojos de la fe, Jesús aparecería entonces no sólo como el rey, que lleva sus insignias, sino como el verdadero juez de los hombres; y su condena sería también la condena de los perseguidores que se habían cerrado a su mensaje[123]. Esta lectura, gramaticalmente posible, podría apoyarse en un episodio que refieren el *Evangelio de Pedro* y san Justino, cuya perspectiva sin embargo no corresponde a la del texto de Jn[124].

Esta hipótesis puede parecer atractiva por su alcance teológico, pero los argumentos que se le oponen son, a nuestro juicio, decisivos[125]. Es inimaginable que un juez romano tenga con un acusado un gesto como éste: la burla se volvería contra él mismo y contra su cargo. Por muy interesante que sea su simbolismo, el evangelista no pretende ni mucho menos ir contra la evidencia histórica. Además, la única vez (aparte de ésta) que Jn emplea el verbo *kathízein* es intransitivo (12, 14); el giro en aoristo *ekáthisen epì bématos* (sin artículo determinado) está atestiguado en todos los demás lugares con sentido intransitivo[126]. Sin embargo, si el evangelista hubiese querido mostrar a Jesús en el estrado, contra lo que espera espontáneamente el lector, ¿habría omitido el pronombre *autón* («*le* hizo sentarse»), indispensable para que se captara este sentido?[127]. Tampoco podemos suponer que Jn quiso dejar las cosas en la ambigüedad, haciendo de *ekáthisen* una «palabra de doble sentido»; en efecto, un significado excluye el otro: el que se sienta, o es Pilato o es Jesús. Finalmente, el tema del proceso romano es el de Jesús-rey, no el de Jesús-juez[128]. Por tanto, hemos mantenido sin vacilar la lectura intransitiva del verbo griego.

123 Esta interpretación ha sido defendida firmemente por I de la Potterie (Bib 41 [1960] 217-247), había sido propuesta ya antes por A Harnack, A Loisy, J Bonsirven, E Haenchen, y aparece también en la TOB

124 *Evangelio de Pedro* 7, Justino, *Apol* I, 35, 6 En estos textos, son los judíos y no Pilato los que, por burla, hacen sentarse a Jesús en el lugar del juez

125 Con J Blinzler, R E Brown, F Hahn, A Dauer (p 269-274), R Schnackenburg, R Baum-Bodenbender, S Légasse y sobre todo R Robert, *Pilate a-t-il fait de Jésus un juge?* RT 83 (1983) 275-287, recogido en R Robert, *Quelques croix de l'exégèse néotestamentaire*, Téqui 1994, 185-202

126 Por ejemplo, F Josefo, GJ II, 9, 3 § 172

127 R Robert, *Pilate a-t-il fait de Jésus un juge?*, con abundantes argumentos

128 Cf S Légasse II, 480s Asimismo J Blank (BZ 3 [1959] 60-81), que atribuye al Hijo la función de juez, sólo la reconoce en la elevación de la cruz

Sentado en la silla curul, el prefecto no pronuncia una sentencia propiamente hablando. Hace un juego de palabras. Presenta al reo coronado de espinas, con un vestido de púrpura[129], y proclama ante los judíos: «¡He aquí vuestro rey!». De este modo confirma el objeto principal de acusación sobre el que versó el interrogatorio del prisionero (18, 33.37), el crimen de lesa majestad que habían denunciado los sumos sacerdotes (19, 12). Pero esta expresión es un ultraje para el auditorio, y el sarcasmo salta a la vista. Al llamar así a Jesús, el prefecto romano intenta decir que la nación judía no puede tener un rey de verdad, sino una caricatura de rey, un personaje sin honor, acusado ante la justicia[130].

Pero, sin saberlo[131], Pilato ha proclamado la verdad que confiesa la fe: Jesús *es* el Mesías esperado por Israel. El término «rey» contiene además la revelación hecha por Jesús sobre la realeza y el misterio de su persona (18, 36-37). Este sentido profundo que discierne el lector, es lo que hace que la proclamación de 19, 14 constituya el cénit cristológico del relato.

Tras los gritos de la multitud que, furiosa, exige tumultuosamente la muerte de Jesús[132], Pilato persiste en su provocación: «¿Voy a crucificar a *vuestro* rey?». Lejos de expresar la más mínima vacilación en condenar a Jesús o la preocupación por disuadir a los judíos, la pregunta es insidiosa. Obliga a los sumos sacerdotes a decir lo que Pilato ha querido demostrar con su serie sucesiva de sarcasmos. Y así lo afirman:

«No tenemos más rey que a César»

Sorprende esta afirmación en labios de unos israelitas que ofician en el templo y que acaban de invocar la *torá* (19, 7). Tomada aisladamente, esta palabra niega la soberanía absoluta de Dios sobre Israel y reniega por consiguiente de la fe judía en Dios, Rey

129 A diferencia de Mt 27, 31 = Mc 15, 20, Jn no dice que le retiraran a Jesús las insignias reales

130 El prefecto no podía ignorar las esperanzas judías de un rey soberano, llamado Mesías Cf *supra*, 70 y nota 47

131 Cf Jn 7, 35, 11, 50s, 12, 3

132 El apóstrofo «¡Quítalo!» (repetido *Âron! âron!*) equivale a «¡Muera!», como en Lc 23, 18 «¡Crucifícalo!» (*staúrōson*), repetido en 19, 6, toma aquí el pronombre *autón* (cf Mc 5, 14) R H Lightfoot (p 326) opina que con la expresión *Âron!* Juan aludiría a *aírō*, que significa «levantar» sin saberlo, los judíos pedirían que fuera exaltado el Hijo del hombre, sugerencia interesante, pero no demostrada

único del pueblo de la alianza, fe que celebra precisamente la Haggada pascual[133]. Según el contexto, lo que niegan aquí los sacerdotes es más bien la esperanza mesiánica. Pero esta distinción no tiene en cuenta la perspectiva constante de Jn, para quien rechazar a Cristo es ignorar a Dios mismo. Esta es la conclusión del diálogo entre el prefecto y los notables judíos y que ha sido en realidad una prueba de fuerza.

Con gran intensidad dramática, sobre todo si se piensa que es pronunciada en presencia del Enviado de Dios, esta réplica es una creación literaria que sella la ceguera ante el Revelador, que el evangelista ha ido describiendo a lo largo de toda la vida pública de Jesús[134].

Entonces (*tóte oûn*) se lo entregó a ellos (*autoîs*) para que fuera crucificado. Tomaron (*parélabon*), pues, a Jesús.

Conseguida la rendición explícita de los judíos a la supremacía romana y vengándose así de quienes le habían acosado y amenazado, Pilato les entrega, «entonces», al prisionero, del que se había servido para humillar su orgullo nacional. Completado con el enunciado del castigo, el verbo «entregar» (*paradídōmi*) tiene aquí un sentido judicial[135]; pero también el sentido tradicional relativo al misterio de la pasión[136]: Aquél, a quien Dios ha entregado al mundo por amor, ha sido rechazado, entrando así en la prueba suprema en la que se consumará su fidelidad al Padre y a los hombres.

133 La 11.ª bendición judía dice «¡Sé nuestro rey, solo tú!». Cf., por ejemplo, Is 26, 13: «Señor, Dios nuestro, otros señores nos han dominado, pero sólo a ti, sólo tu nombre invocamos» (cf. *Reino*, en *Vocabulario de teología bíblica*, 675-680).

134 Se atribuyen estas palabras a los sumos sacerdotes, a diferencia de los sinópticos que hacen hablar a la gente. Cuando Pilato se lava las manos en presencia de la gente y les dice: «Soy inocente de esta sangre...», todo el pueblo responde: «¡Caiga esta sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27, 24s). Esta fórmula jurídica (Lev 20, 9, cf. Jos 2, 19, 2 Sam 1, 16, 1 Re 2, 32s) significa que asumen la responsabilidad de esta condena a muerte. El pueblo, convencido de la culpabilidad de Jesús, asume la responsabilidad de su pena capital. Según S. Légasse (II, 242s), la frase de Mateo no es propiamente «histórica», sino que refleja la mentalidad de la época de la Iglesia primitiva frente a la persecución de la Sinagoga.

135 Cf. WB 1242s y Mt 5, 25, 18, 34, Hech 8, 3.

136 Mt 27, 26 = Mc 15, 15 (cf. Lc 23, 25). Cf., por ejemplo, Mc 8, 31 par., 9, 31 par., 10, 33 par., Mt 20, 19, 26, 45 par., 27, 2, Jn 18, 30 35s, 19, 11, Hech 2, 23; Rom 4, 25, 8, 32, 1 Cor 11, 23, Gál 2, 20, Ef 5, 2.

El texto dice que Pilato entregó a Jesús a los sumos sacerdotes (*autoîs*) y que éstos lo «tomaron»[137]. Pero está claro que el prisionero fue entregado a los soldados romanos[138], encargados de la ejecución (19, 23). Con este resumen (cf. Lc 23, 25), el evangelista subraya además[139], con toda la tradición[140], la responsabilidad de los dirigentes judíos en la condena y en la muerte de Jesús, y muestra que ésta ha sido consecuencia de su ceguera frente a aquel que les hablaba en nombre del Padre. Se mantiene, sin embargo, la responsabilidad de Pilato: a ella se refirió Jesús (19, 11) y, según Jn, fue el interés personal lo que movió al prefecto a enviar a la muerte a Jesús.

El relato de Juan, inspirado o no en el juicio severo de los historiadores judíos sobre Pilato, está motivado por el verdadero propósito del evangelista y tiene mucho que ver con su estilo narrativo. La insistencia del prefecto en llamar al prisionero «rey de los judíos» hace que el proceso esté presidido por el tema de Jesús-Rey. Hablando por antífrasis, Pilato afirma de Jesús lo que realmente quiere negar, pero el enunciado hace presente sin cesar el significado que el evangelista propone a la contemplación del lector.

Como el proceso termina con la condena de Jesús, el relato acabaría, según los críticos, en 19, 16a. Pero esta lectura no tiene en cuenta la perspectiva de Jn, porque el tema del Rey sólo termina con la mención del letrero puesto en la cruz (19, 19), y el coloquio de Pilato con los sumos sacerdotes no termina hasta 19, 22. Observando de cerca las cosas, el relato de la crucifixión, aunque distinto del proceso propiamente dicho, es la verdadera conclusión del relato que comienza en 18, 28. Hay dos síntomas muy claros de todo esto, que hemos de recordar aquí. El primero es la constatación de que la confrontación de Pilato con los sumos sacerdotes termina, no con la mención del veredicto: «Entonces les entregó...», sino en 19, 22, cuando Pilato mantiene, a pesar de su protesta, la redacción de la inscripción que ha mandado poner en la cruz. El segundo indicio tiene más peso todavía: el texto que rela-

137 En griego *parélabon*, este verbo tiene aquí la acepción de «apoderarse de» (cf. Mt 27, 27).

138 Como dicen Mt 27, 31 = Mc 15, 20, los soldados, después de burlarse de él, «se lo llevaron para crucificarlo». Según A. Dauer, 131s, el pronombre *autoîs* sería la huella de una fuente común a los tres evangelistas.

139 Cf. Jn 18, 30s 35 40, 19, 6s 11 12 15.

140 Cf. Hech 2, 36, 3, 15, 10, 39, que extienden la responsabilidad a «toda la casa de Israel». Cf. Justino, *Apol.* I, 35, 6, Tertuliano, *Apol.*, 21, 18.

ta la crucifixión está determinado exclusivamente, desde el punto de vista literario, por la exaltación de la dignidad real de Jesús.

He aquí por qué, sin cuestionar la subdivisión en siete escenas del proceso situado en el pretorio, pensamos[141] que la unidad literaria elaborada por Jn es más extensa: el tema del rey que se desarrolló a lo largo del proceso culmina en los versículos que describen la ejecución de la sentencia; su perspectiva corresponde por entero a la que rodeó al proceso. El tema del Rey no se repetirá ya, de hecho, en los episodios que siguen al relato de la pasión.

JESÚS ES CRUCIFICADO
19, 17-22

17 Y llevando él mismo (*heautōi*) la cruz, salió hacia el lugar llamado «el Cráneo», que en hebreo se dice Gólgota. 18 Allí lo crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado y en medio Jesús. 19 Pilato había redactado un letrero y lo hizo poner sobre la cruz; allí estaba escrito: «Jesús el Nazareno, rey de los judíos». 20 Muchos judíos leyeron este letrero, pues el sitio donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego. 21 Los sumos sacerdotes de los judíos decían a Pilato: «No dejes escrito: 'El rey de los judíos', sino que ése ha dicho: 'Yo soy rey de los judíos'». 22 Pilato respondió: «Lo que he escrito, lo he escrito».

Cuando Jesús se refería a la cruz, lo hacía usando un término de doble sentido: «ser elevado»; aunque el relato de la crucifixión no utiliza aquí esta expresión, está redactado desde la misma perspectiva y se presenta de antemano como una interpretación del acontecimiento.

Jesús, entregado y apresado anteriormente, recupera la iniciativa: «sale» en dirección al Calvario, como si se tratara de un movimiento propio. Al emprender el camino del Gólgota, el que «ha salido de Dios y ha venido al mundo»[142] sale ahora de este mundo

141 Con W Meeks, *The Prophet King*, 62, 78-80, que reaccionó felizmente contra la costumbre

142 Jn 8, 42, 13, 3, 16, 28 30, 17, 8

para volver libremente al Padre. Se apodera, por así decirlo, de la cruz que él mismo lleva[143]. La afirmación de Jn contradice deliberadamente el dato de la tradición sinóptica, según la cual Simón Cirineo fue cargado con el *patibulum*[144]; la ausencia de cualquier otro detalle relativo a la subida al Calvario[145] lo subraya todavía más.

Algunos Padres griegos y latinos[146] vieron en ello una alusión a la figura de Isaac cargado con la leña del holocausto (Gén 22, 6). Pero esta admirable tipología, que a veces conservan algunos comentaristas modernos[147], no es segura. Además, tomada al pie de la letra, supondría una interpretación sacrificial de la muerte de Jesús que no se impone en absoluto y que incluso contradice a la perspectiva joánica. El texto se ilumina a partir del propio evangelio. Como cuando Jesús ordenó a Judas que actuase pronto (13, 27) y como cuando salió al encuentro de la tropa que había venido a prenderlo (18, 4), Jn muestra con hechos lo que el Hijo había dicho: «Yo pongo mi propia vida... Nadie me la quita, sino que la pongo yo mismo... Tal es el mandato que he recibido de mi Padre» (10, 17-18). A diferencia de Lucas[148], Jn no quiere subrayar aquí el deber de imitar a Jesús. Su perspectiva es propiamente cristológi-

143 El pronombre *heautōi*, mal traducido por «para sí mismo» (cf Rom 13, 3), es un «dativo de interés» (BD 192) Jesús ve en la cruz el instrumento de la salvación que se le ha confiado

144 Se trata del palo transversal de la cruz El palo vertical se plantaba en el lugar de la ejecución El dato sinóptico (Mt 27, 32, Mc 15, 21, Lc 23, 26) refleja un recuerdo histórico, teniendo en cuenta sobre todo que según la costumbre el condenado tenía que llevar el *patibulum* Suponer que el texto de Jn se refiere solamente al comienzo del camino antes de que se requiriese la ayuda de Simón es ciertamente posible, pero esta armonización no tiene en cuenta la intención manifiesta del evangelista

145 Lucas indica que había una turba numerosa que seguía a Jesús, refiere el episodio de «las hijas de Jerusalén» y señala que llevaban con él a los otros condenados (23, 27-32)

146 Bern 7, 3, Melitón de Sardes, Tertuliano, Orígenes, Crisóstomo

147 E Hoskyns, 527, cf R E Brown, *Death*, 1435-1444 La referencia a la figura de Isaac se señala con frecuencia para 1, 29 36 y 3, 16 Para su aplicación a nuestro texto se invoca el hecho de que en el siglo II la tradición judía presentaba a Isaac como un adulto que consentía en el sacrificio, quizás por interferencia con la figura del Siervo (Is 53) Además, en la literatura rabínica, se relaciona al cordero pascual con el sacrificio de Isaac, fechado el 15 de Nisán (cf G Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, 223-225, R Le Déaut, *La Nuit pascale*, Roma 1963, 198-207) S Légasse II, 490s, se opone a esta interpretación)

148 El único punto de coincidencia de Jn con Lc es el verbo *bastázō*, empleado en Lc 14, 27 «El que no carga con su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío» Sin embargo, en su relato de la pasión, Lucas no utiliza el verbo *bastázō* Si Lucas quiere quizás sugerir la obligación de imitar a Jesús en el camino del Gólgota, Jn no tiene ningún elemento que favorezca esta orientación

ca: llevando *él mismo* la cruz, Jesús sube solo al Gólgota; su caminar posibilita a los creyentes la comunión con el Padre (cf. 13, 33.36).

Lo mismo que el lugar de la sentencia, también el de la ejecución se indica con su nombre en griego y en arameo, dos palabras que tienen el mismo sentido[149]. Esta indicación, de orden histórico, es común a los cuatro evangelios. Ningún evangelista describe la crucifixión en sí misma; el verbo *stauróō,* en tercera persona del plural, basta para afirmar este horrible hecho[150]. Se narra, más bien, lo que pasa alrededor de Jesús. Jn no habla de la bebida embriagadora que se ofrece al condenado antes del suplicio[151], ni de los insultos contra el Crucificado, en los que tanto insisten Mateo y Marcos y que también señala Lucas[152]. Jn mantiene la tradición común sobre los dos hombres crucificados al mismo tiempo, pero le da otro sentido: en los sinópticos, la proximidad de estos «bandidos» (Mt-Mc) o de estos «malhechores» (Lc) subraya, aludiendo quizás al Sal 22, 17, la vergüenza que se impone al Justo. En Jn faltan estas designaciones; lo que pone de relieve es que, estando «uno a cada lado y en medio Jesús», éste ocupa el lugar de honor. Más aún, ése es el lugar del rey, como se subraya ampliamente en el episodio siguiente, propio de Jn.

En los sinópticos, la inscripción puesta sobre la cruz refleja, sin más comentarios, un dato ciertamente histórico. Era normal que un letrero indicase con fines intimidatorios el motivo de la ejecución[153]; la fórmula «el rey de los judíos» no proviene ni de las pro-

149 La designación «el Cráneo» se debe a la forma de la pequeña colina situada cerca de Jerusalén, cf A Parrot, *El Gólgota y el Santo Sepulcro,* Barcelona 1963 A partir de una afirmación de Orígenes (*In Matth* 27, 33), la leyenda colocó en aquel lugar el cráneo de Adán (Basilio, *In Is* , 5, 1· PG 30, 348), cf J. Jeremias, *Golgotha,* Leipzig 1926, 1

150 En Mt 27, 35, el verbo se encuentra en una frase subordinada En los relatos no se advierte la más mínima señal de conmiseración El suplicio, que causaba un gran horror (cf Cicerón, *In Verrem* II, 5, 168s), era bien conocido Podía practicarse con cuerdas o con clavos, Jn habla de clavos en otro contexto (20, 25) Cf M. Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la foi,* Paris 1981

151 Mt 27, 34, Mc 15, 23.

152 Cf Mt 27, 38; Mc 15, 27, Lc 22, 33, cf Mc 10, 37 par ; Mt 25, 31-33, así como SB I, 835.

153 Este letrero, mencionado por los cuatro evangelistas, responde a una costumbre de la época, lo llevaban delante del condenado o colgando de su cuello (Suetonio, *Calígula,* 32, Eusebio, *Hist eccl.* V, 1, 44), pudo haber sido clavado en la cruz Cf la introduccion de Mt 27, 37, Mc 15, 26 Suetonio atestigua esta costumbre (*Calígula,* 32), señalada también por WB, art *titlos*, 1636 Cf. N A Dahl, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlin 1960, 159; P F. Regard Revue archéologique 5 (1928) 95-105

fecías mesiánicas ni del vocabulario cristológico. A este dato tradicional que los sinópticos han insertado casualmente en algún que otro lugar de su relato[154], Jn le ha otorgado un lugar preponderante en nuestro pasaje, de forma que no sólo el relato de la crucifixión, sino también el tema dominante del proceso encuentran aquí su culminación.

El elemento principal es la observación de que la inscripción, verdadero documento oficial, estaba redactado en tres lenguas. El hebreo, lengua sagrada del pueblo elegido, es mencionado en primer lugar. Vienen luego las lenguas seculares: el latín, lengua oficial del Imperio, y el griego, la lengua de las relaciones culturales y comerciales. Este hecho no es imposible históricamente, ya que en la antigüedad romana hay abundantes inscripciones en varias lenguas; pero lo que aquí se impone es la intención teológica del autor: el enunciado, que pretendía ser una ironía, se convierte en proclamación al mundo entero de la realeza universal de Cristo (cf. Dan 7, 14). Para preparar el diálogo final, Jn atribuye al propio Pilato el texto de la inscripción con que intentaba sellar la humillación de sus interlocutores judíos.

El calificativo «Nazareno», quizás desdeñoso, que falta en la inscripción sinóptica, precisa la identidad del Crucificado (cf. 18, 5.7), indicando al mismo tiempo el vínculo con la controversia sobre su mesianidad (cf. 1, 46; 7, 41.52). La afirmación es muy dura. Jn carga las tintas: «Muchos judíos leyeron este letrero». La significación mesiánica de esta inscripción inquieta a los «sumos sacerdotes de los judíos», que se sienten ofendidos por Pilato. El enfrentamiento final con el prefecto, una creación de Juan, logra afirmar sin ninguna duda la dignidad regia de Jesús.

Por su tajante negativa a modificar el texto de la inscripción, Pilato se impone en su confrontación con los dirigentes judíos. No es imposible que el evangelista, repitiendo cinco veces el verbo «escribir», intente sugerir alguna relación con las «Escrituras», que ponen un sello a la Palabra divina. En ese caso, ¿no sería Pilato el instrumento inconsciente de los designios de Dios? Lo mismo que el sumo sacerdote Caifás había «profetizado que Jesús moriría por la nación» (11, 51), Pilato escribiría también y para siempre la fórmula que habrían de proclamar en latín por todos los siglos las generaciones futuras: «*Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*» *INRI.*

154. Mt 27, 37, después del reparto de los vestidos; Mc 15, 25, después de indicar la hora de la crucifixión, Lc 23, 28, después de las burlas de los soldados que presentan a Jesús vinagre

Al mismo tiempo destaca una vez más, ante la cruz, la divergencia fundamental entre la sinagoga y la comunidad cristiana. La muerte de Jesús parecía ser la demostración más palpable del fracaso de sus pretensiones mesiánicas; pero a la luz de la pascua, la fe de la Iglesia naciente reconoció en ella el cumplimiento de las Escrituras. La validez de la interpretación cristiana se expresa en Jn en la toma de posición de Pilato, un pagano, y a partir, no ya de las profecías que anunciaban el sufrimiento del Siervo, sino sobre todo de la alusión al Rey. San Justino traducía fielmente el pensamiento joánico cuando citaba a su manera el salmo 96, 10: «El Señor ha reinado mediante el madero»[155].

APERTURA

«¡He aquí vuestro rey!», *dijo el pagano. Esta proclamación, dirigida a los sumos sacerdotes judíos, ha sido atendida por los cristianos. Y han organizado procesiones triunfales en honor de Cristo, rey del universo, ante el cual han de inclinarse todas las naciones. El emperador Constantino, que creía haber recibido de manos de Cristo su trono imperial y que convirtió a la Iglesia en una potencia bien visible, no desechó ciertamente este entusiasmo. ¿Pero este comportamiento tiene base evangélica? ¿no es una repetición del comportamiento de Israel, que quería un rey para imitar a las naciones paganas? Ciertamente, Yahvé se lo había concedido, pero también inspiró a los profetas para que pusieran al pueblo en guardia contra su tendencia innata a sustituir al Señor invisible por un hombre concreto. El cristiano, como cualquier hombre, tiene que resistir a la tentación de reencarnar a Dios en alguna figura humana.*

Con toda justicia la liturgia proclama a Cristo «rey del universo»; el texto de Jn es «una epifanía del rey». Pero lo que Jn precisó de diversas maneras es precisamente en qué sentido se llama «rey» a Jesús. El «rey de los judíos» se presenta en continuidad con el rey Mesías esperado en el antiguo testamento, pero cumpliendo esta espera en un plano distinto. Ya durante su vida pública, el Reino anunciado por Jesús es de un orden distinto.

155 Sal 96, 10 San Justino, *Dial Tryph* 73, 1 Esta lectura de Justino puede apoyarse en algunos fragmentos de Qumrán (Bib 40 [1959] 18-29) La liturgia cristiana ha conservado esta proclamación en el himno *Vexilla Regis* del domingo de Ramos

Ahora, frente al prefecto romano, Jesús subraya que su realeza no proviene de este mundo y que consiste en dar testimonio de la verdad. Este rey es «el hombre» que acaba de ser flagelado, que está revestido de un manto de púrpura y que lleva una corona de espinas; ¿autoriza este rey burlesco los ropajes mentirosos, ilusorios, con los que todavía hoy le gustaría al mundo disfrazarlo? Este «rey» está crucificado, rechazado por todos. Su realeza está despojada de toda limitación geográfica o étnica; la «verdad» que proclama concierne a todo ser humano. Jn coincide aquí con Mateo, cuando precisa en la parábola del juicio final dónde se puede encontrar a este «rey»: «Os aseguro que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis», declara el Rey de la gloria (Mt 25, 40); para encontrar al «rey», he de buscarlo en el pobre que sale a mi encuentro.

«Jesús el Nazareno, rey de los judíos»: la inscripción en la cruz tiene un alcance universal. En 4, 22, Jesús afirmaba a la samaritana que «la salvación proviene de los judíos». El relieve que se da al título «rey de los judíos» refleja a su modo su convicción. De esta manera se proclama al universo que la promesa de un «rey» se ha cumplido ya: esta promesa ha tomado cuerpo en Jesús el Nazareno; en él queda sellada la alianza definitiva de Dios con los hombres.

Si al hablar del «reino de Dios» he de mencionar inmediatamente a los «pobres», que son sus primeros beneficiarios, al hablar del «rey de los judíos», ¿no debería subrayar que ese rey está crucificado? San Pablo no tuvo ningún recelo en gritarlo así a los destinatarios de sus cartas:

> *¡Gálatas insensatos! ¿Quién os ha fascinado? ¿No os puse ante los ojos a Jesucristo clavado en una cruz? (Gál 3, 1).*
>
> *Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos (1 Cor 1, 23).*

«El que me ha entregado a ti tiene un pecado mayor». *Jesús dice a Pilato que al condenarlo a muerte comete un pecado y que los sumos sacerdotes son también pecadores. En su conocimiento soberano, Jesús determina incluso el grado de culpabilidad de los autores del crimen. Desgraciadamente, los cristianos no han tenido ningún reparo en descargar la responsabilidad de la muerte de Jesús sobre los judíos en general. Contra esta interpretación abusiva, el concilio de Trento afirmó que somos nosotros, cristianos*

pecadores, los que «ponemos sobre Jesús nuestras manos deicidas» (concilio de Trento I, 5, 4). Por tanto, todos los hombres son culpables de la muerte de Cristo. Sin embargo, muchos cristianos han aplicado el término «deicida» sólo a los judíos, hasta llegar a la shoah, *que ha llenado de infamia a nuestro siglo.*

Importa, todavía hoy, separar la noción de culpabilidad que corresponde al tribunal de Dios y la noción de responsabilidad que tiene que ver con la ciencia histórica. Es lo que ha hecho la constitución Nostra Aetate *4, 6, del Vaticano II: «Aunque las autoridades de los judíos... reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su pasión se hizo no puede ser imputado, ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy». Ya hemos reaccionado vigorosamente contra esta deformación (cf.* Lectura *I, 315s). Con este mismo espíritu nos gustaría ahora precisar, en la medida de lo posible, a quién hay que atribuir, según Jn, la responsabilidad de la muerte de Jesús.*

Desde el punto de vista jurídico, la condena y la ejecución de Jesús fueron obra de Pilato. El proceso fue injusto. Pilato no debía ceder a la presión de las autoridades judías, sino establecer si su prisionero era o no culpable de las acusaciones dirigidas contra él. Esta injusticia es consecuencia de su cobardía.

Sin embargo, la responsabilidad es principalmente de Caifás y de su pandilla de sumos sacerdotes, porque ellos fueron los que entregaron a Jesús en manos de Pilato. ¿Tuvieron que hacerlo? En cierto sentido, sí: Jesús merecía la muerte, ya que para ellos Jesús se hacía igual a Dios. Sin embargo, la causa de Jesús debería haber acabado con un sobreseimiento, ya que presentaba un caso especial que había que examinar más de cerca, como en vano lo había exigido Nicodemo (7, 50-52; cf. Hech 5, 34-39). Los responsables inmediatos son los sumos sacerdotes que muestran a las claras su oportunismo político, muy explicable humanamente dada su pertenencia a la nación teocrática judía: para ellos la cuestión tenía que zanjarse cuanto antes.

Los fariseos parecen estar ausentes; después de 18, 2 desaparecen de la escena; sin embargo, habían luchado violentamente contra Jesús durante su vida pública[156] *y en este sentido comparten la responsabilidad de su muerte. En cuanto al pueblo, en el relato de Juan no se le menciona, señal de la preocupación de Juan porque cayera la responsabilidad sobre la aristocracia sacerdotal y no sobre el pueblo judío en su conjunto.*

156 Jn 4, 1, 7, 47s, 8, 13, 11, 47-53, 12, 19 42

Sin embargo, el cuarto evangelio habla de «los judíos», como si se tratase de todos los judíos del tiempo de Jesús. En realidad, como refiere el mismo Jn, muchos constituyeron una excepción y acogieron al joven profeta. Para explicar esta generalización no basta con suponer que lo que pretendía el evangelista era hacer de los «judíos» una categoría intelectual para designar a los incrédulos de todos los tiempos, porque eso equivaldría a soslayar la coyuntura histórica. Como un profeta, Jn denuncia los pecados de su pueblo y acusa a sus contemporáneos; así es como procedieron los profetas, sobre todo Jeremías, que sin embargo proclamó vigorosamente la existencia de un «resto». Por tanto, toda generalización sería abusiva.

Pues bien, si se denuncia a los responsables de la época, se acaba afirmando que estamos ante un asunto injusto que hay que añadir a las innumerables injusticias de la historia humana. ¡Muy bien! Pero, ¿no sería reducir la historia del proceso de Jesús a un simple acontecimiento del pasado? El proceso contra Jesús trasciende toda coyuntura histórica concreta: en virtud de la dimensión divina de su persona y de su mensaje, es un proceso de siempre. A los ojos de Jn, el pasado ilumina el presente, al menos para el creyente. Por eso, no basta con intentar una revisión del «proceso a Jesús», como pretendía una obra reciente de teatro. Esta empresa, válida en el plano histórico, no puede satisfacer al creyente, para quien el proceso de un día es un proceso de siempre.

Hoy no es ya Jesús de Nazaret el que es juzgado y condenado, sino el creyente; quienes condenan no son ya los sumos sacerdotes de antes, sino el «mundo» según la categoría joánica. La existencia del cristiano que cree que Jesús ha resucitado provoca incesantemente al «mundo», a ese mundo que sucede a los contemporáneos de Jesús y que puede llegar a penetrar en la misma Iglesia. En este sentido, el proceso de Jesús estará en revisión hasta el final de los siglos.

JESUS EN EL CALVARIO
19, 23-42

23 Después de crucificar a Jesús, los soldados tomaron sus ves-
tidos e hicieron cuatro partes, una para cada soldado. [Toma-
ron] también la túnica. Pero la túnica era sin costura, tejida de
una sola pieza desde arriba. 24 [Los soldados] se dijeron, pues,
entre sí: «No la desgarremos; designemos más bien por suerte
quién la tendrá», para que se cumpliera la Escritura: «Se re-
partieron mis vestidos, y mi túnica la echaron a suerte». He
aquí, pues, lo que hicieron los soldados.
25 Pues bien, cerca de la cruz de Jesús estaban de pie su ma-
dre y la hermana de su madre, María esposa de Cleofás y Ma-
ría de Magdala. 26 Así pues, Jesús, viendo a su madre y, es-
tando de pie junto [a ella], al discípulo que amaba, dijo a su
madre: «Mujer, he ahí a tu hijo». 27 Luego dijo al discípulo:
«He ahí a tu madre». A partir de esa hora, el discípulo la aco-
gió bajo su amparo.
28 Tras esto, sabiendo que todo estaba ya acabado (*tetélestai*),
para que la Escritura se cumpliera plenamente (*teleiōthȇi*), Je-
sús dijo: «¡Tengo sed!». 29 Había allí una vasija llena de vina-
gre. Fijando en torno a una caña de hisopo una esponja empa-
pada en vinagre, la acercaron a su boca. 30 Cuando tomó el vi-
nagre, Jesús dijo: «Está acabado (*tetélestai*)». E, inclinando la
cabeza, entregó el espíritu.
31 Así pues, los judíos, como era la Preparación, para evitar
que los cuerpos quedasen en la cruz durante el sábado —dado
que ese sábado era un gran día—, pidieron a Pilato que se les
rompieran las piernas y que se les quitara. 32 Los soldados vi-
nieron y rompieron las piernas del primero, y luego del otro
crucificado con él. 33 Llegados a Jesús, viendo que estaba ya
muerto, no le rompieron las piernas, 34 pero uno de los solda-
dos le hirió el costado con su lanza y en seguida salió sangre y
agua. 35 El que lo vio es testigo, y su testimonio es veraz; y

aquel sabe que dice la verdad, para que también vosotros lleguéis a creer. 36 **En efecto, todo esto ocurrió para que se cumpliera la Escritura: «Ni un hueso se le romperá».** 37 **Y otra Escritura dice también: «Mirarán hacia aquel a quien traspasaron».**
38 **Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, pero en secreto por miedo a los judíos, pidió a Pilato permiso para llevarse el cuerpo de Jesús. Pilato se lo permitió. Vino pues y se llevó su cuerpo.** 39 **Vino también Nicodemo —el que había venido a él de noche—; traía una mezcla de mirra y de áloe, unas cien libras.** 40 **Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con lienzos y con los aromas, según la costumbre judía de sepultar.** 41 **En el sitio en donde [Jesús] había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro totalmente nuevo en el que jamás nadie había sido enterrado.**
42 **Debido a la Preparación de los judíos, y como ese sepulcro estaba cerca, allí fue donde pusieron a Jesús.**

Jesús está clavado en la cruz. Cuando lo bajaron de ella, su vida terrena había acabado ya. En la tradición sinóptica, el Crucificado no habla sino para lanzar un último grito de desamparo; al contrario, los sumos sacerdotes se burlan de él, y los que pasan por allí, los crucificados con él (Mt-Mc) y los soldados (Lc) hacen lo mismo. Jesús pasa la verguenza de ser considerado como un criminal. No aparece a su lado ninguno de los discípulos: tan sólo están las mujeres mirando de lejos. Lucas suaviza este cuadro trágico; según él, el pueblo «mira», el buen ladrón no se une a las injurias de su compañero, están junto a él algunos amigos y Jesús muere entregando su espíritu a Dios.

El cuarto evangelio transforma esta presentación. Nada de burlas, ni siquiera por parte de los soldados encargados de ejecutar una tarea ingrata. El Señor es el dueño de la etapa suprema de su existencia en la tierra. Desde lo alto de la cruz, confía a su madre al discípulo amado y, después de provocar él mismo que se le ofrezca vinagre, dice: «¡Está acabado!». Después de su muerte, no hay fenómenos excepcionales (como el temblor de tierra o el desgarramiento del velo del templo), ni conversiones espectaculares, sólo sale agua y sangre de su costado, que simboliza el efecto salvífico de esta muerte.

La atención se centra exclusivamente en el Crucificado. En el centro, el relato de la muerte de Jesús (19, 28-30). Antes, dos escenas: el reparto de sus vestidos (19, 23-24) y las palabras del Elevado a su madre y al discípulo amado (19, 25-27). Después del acontecimiento, otras dos escenas: el don de la sangre y el agua (19, 31-37) y la sepultura (19, 38-42).

El reparto de los vestidos de Jesús
19, 23-24

23 **Después de crucificar a Jesús, los soldados tomaron sus vestidos e hicieron cuatro partes, una para cada soldado. [Tomaron] también la túnica. Pero la túnica era sin costura, tejida de una sola pieza desde arriba.** 24 **[Los soldados] se dijeron, pues, entre sí: «No la desgarremos; designemos más bien por suerte quién la tendrá», para que se cumpliera la Escritura: «Se repartieron mis vestidos, y mi túnica la echaron a suerte». He aquí, pues, lo que hicieron los soldados.**

Según la costumbre de la época, los vestidos de un condenado a muerte pertenecían por derecho a los verdugos[1]. La tradición evangélica, unánime, ha conservado este detalle de la pasión debido a su correspondencia con el versículo del Sal 22, con que terminaba la descripción de los sufrimientos del Justo[2]. En Mateo y en Marcos, la mención del reparto de los vestidos de Jesús va inmediatamente después de la crucifixión, como si quisieran añadirle la constatación de su predicción en la Escritura: «Los que lo crucificaron se repartieron sus vestidos echándolos a suerte»[3].

Jn presenta un relato ampliado de este dato tradicional, que puede compararse en importancia con los demás relatos de esta sección, relacionándolo con el hecho de la crucifixión (19, 23a), fuera ya de la órbita del episodio del *titulus* (19, 23a). Se desdobla la acción de los soldados: tras el reparto de los vestidos (*himátia*)[4]

1 Cf J Blinzler, 419, n 38
2 Sal 22, 19 Este salmo es uno de los que ayudaron a la comunidad primitiva a comprender los acontecimientos de la pasión Cf Mt 27, 35 39 43 46 par, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Madrid 1982, 257s
3 Mt 27, 35 = Mc 15, 24, cf Lc 23, 34 La frase principal recoge los términos del versículo sálmico según el griego de los Setenta *diamerízō* (repartir), *himátia* (vestidos), *bállein klēron* (echar suertes)
4 Este término abarca las distintas piezas del vestido externo el manto, el cubrecabezas, las sandalias, el cinturón, la faja (cf R E Brown II, 1195)

entre los cuatro miembros de la escuadra[5], viene el sorteo de la túnica (*khitṓn*)[6]. La atención se centra en el segundo punto: se describe cuidadosamente la túnica[7] y los soldados deciden lo que van a hacer con ella. El relato desemboca en la cita expresa del salmo; sin embargo, éste no distingue una doble acción, sino que presenta sólo una en un paralelismo sinonímico en el que, tanto en hebreo como en griego, las expresiones «repartir» y «echar suertes», «vestidos» y «túnica» varían de un estiquio a otro en cuanto al estilo, pero no en cuanto al significado. Jn introduce en el relato una distinción que no presuponía el salmo. Pero además el cumplimiento de la Escritura se subraya a continuación con la frase: «He aquí, pues, lo que hicieron los soldados»[8]. ¿Cómo explicar la tensión que existe entre el relato y la cita?[9].

Podría suponerse que la fuente de la que Juan se sirvió había desarrollado ya narrativamente el dato de la tradición. Pero esta hipótesis no explica por qué el mismo evangelista ha seguido diversificando el acontecimiento: ¿cómo atribuirle la preocupación de ilustrar anecdóticamente la letra del salmo o en cualquier caso un error en su lectura? Lo que se plantea es la cuestión del sentido: ¿se preocupa quizás Jn solamente de interpretar el acontecimiento a la luz de la Escritura que había anunciado los sufrimientos del Justo, o el episodio de la túnica tiene una intención particular?

La respuesta es difícil, al no haber más indicios que el manifiesto interés del narrador por la túnica. Algunos exegetas[10] rechazan las dos interpretaciones clásicas de este elemento del relato, con las que tampoco nosotros estamos de acuerdo. Una lectura

5 El nombre es verosímil cf Hech 12, 4

6 Este vestido se llevaba por dentro, como una especie de camisón que podía cubrir incluso los pies (cf WB, 1759 y DNT, 432)

7 Según Isidoro de Pelusio (siglo V), este tipo de vestido era propio de los galileos pobres, según otros Padres de la Iglesia, era algo insólito e indicaba tanto la majestad como la pobreza de Jesús Sin embargo, la confección sin costura no era algo extraño (cf C Repond Bib 3 [1922] 3-14) El hecho es que Jn subraya la perfección del tejido

8 ¿A qué se refiere el v 24c «Esto es, pues (*hoì mèn oûn*), lo que hicieron los soldados»? Parece referirse al sorteo de la túnica y completar el relato precedente Sin embargo, la frase esta tambien relacionada con la del v 25 por el empleo de las partículas *mén dé* , que distinguen dos comportamientos distintos, el de los soldados y el de las mujeres al pie de la cruz

9 El vocabulario de la narracion no coincide con el del salmo *poieîn mérē* («hacer cuatro partes») en vez de *diamerízō* («repartir»), *lagkánein* («designar por suerte») en vez de *klēron ballein* («echar suertes»), *khitṓn* («tunica») en vez de *himatismos* («vestido») A Dauer, *Passionsgeschichte* 184, piensa que la misma cita no puede deberse a Jn

10 B F Westcott, M J Lagrange, R Bultmann, A Dauer, 191

atenta conduce sin embargo a atisbar un sentido que Jn pudo señalar yuxtaponiendo las dos acciones distintas que atribuye a los soldados. Proponemos este sentido después de recordar algunas opiniones que una sana exégesis no puede menos de criticar.

Desde san Cipriano (siglo III), la túnica sin costura simbolizaría a la Iglesia indivisa que viene de Dios («tejida desde arriba») y que no debe ser desgarrada por los hombres[11]. Históricamente, esta lectura patrística estaba inspirada por la coyuntura de una Iglesia dividida por los conflictos dogmáticos. Ha tenido gran éxito hasta nuestros días[12]. Tiene en cuenta ciertamente la no-ruptura del vestido; y la unidad de los creyentes es ciertamente un tema joánico. Pero supone que hay una relación entre el verbo *schízō* de nuestro texto y el sustantivo *skhísma*, entre el no-desgarramiento de la túnica y la no-división de la Iglesia. Pues bien, esta relación no puede justificarse filológicamente: *skhísma* designa en Jn las divisiones que se producen en una comunidad[13], mientras que *skhízō* significa propiamente «desgarrar[14] una tela», y no «dividir». Sobre todo, no hay nada en el texto que aluda a la comunidad cristiana; los únicos actores son los verdugos, y la túnica se le ha quitado a Jesús: ¡es ella la que está separada de él! Para ser válida, la interpretación simbólica tiene que seguir en línea recta el dato textual que presupone aquí un despojo.

Otros comentaristas han comparado la descripción de la túnica con la del vestido del sumo sacerdote que refiere Flavio Josefo[15];

11 Según san Cipriano (*De catholicae ecclesiae unitate*, 7), el *sacramentum unitatis* se manifiesta en la imagen de la túnica que viene de Dios y que permanece intacta, mientras que los vestidos repartidos entre los soldados simbolizan los cuatro puntos cardinales de la tierra Esta misma interpretación aparece en Jerónimo, Atanasio, Hilario, Agustin, Gregorio Nacianceno Cf M Aubineau, *La tunique sans couture du Christ Exégèse patristique de Jean 19, 23*, en *La Bible et les Pères*, Paris 1971, 9-50

12 Así A Loisy, E C Hoskyns, I de la Potterie

13 Jn 7, 43, 9, 16, 10, 19, cf 1 Cor 1, 10, 11, 18, 12, 25

14 Mc 15, 38, Lc 5, 36, Jn 21, 11 I de la Potterie, *La passion de Jesus selon l'evangile de Jean*, Paris 1986, 141-144, alude a la ruptura en doce trozos del *himátion* que hace el profeta Ajías para simbolizar la ruptura del reino de David (1 Re 11, 30s), pero se olvida de señalar que el verbo que aqui se emplea no corresponde al de nuestro texto, esta relación sólo tiene valor de comparacion La imagen de la «túnica sin costura» permanecio en el lenguaje (a veces poetico) de los teólogos para hablar de la Iglesia indivisa

15 «No estaba compuesta de dos piezas que estuvieran cosidas por los hombros y a lo largo de los lados, sino que era un solo trozo muy largo, tejido y abierto, no de lado, en el sentido del hilo, sino escotado longitudinalmente hasta el pecho y hasta la mitad de la espalda» (AJ 3, 7, 4 = n.° 161) Según Ap 1, 13, Cristo «estaba vestido de una tunica larga (*podḗrēs*)», que se atribuye al rey y al sumo sacerdote, pero la palabra *khitṓn* no aparece en este texto

sin que se empleen los términos comunes, la hechura de una puede corresponder a la de la otra: de aquí ha deducido que el evangelista evocaría el sacerdocio supremo de Cristo[16]. Sin embargo, el traje ceremonial del sumo sacerdote, al que se atribuía un valor simbólico eminente[17], era un manto de púrpura puesto por encima y no, como la túnica, adherida al cuerpo. Por otro lado, la concepción de Cristo sumo Sacerdote no tiene ningún apoyo en el texto de Jn[18]. Además, si el evangelista hubiera querido referirse a ella en el contexto de la pasión, ¿lo habría hecho sirviéndose de un vestido que se le quitó a Jesús?[19]. Como la anterior, esta interpretación puede considerarse fiel al texto joánico, pensando sobre todo que separa el elemento «túnica» del contexto global de la narración.

Pero volvamos al relato. Después de referir la apropiación y la distribución de los vestidos por los soldados, el narrador menciona por separado la túnica que formaba también parte de su botín. En ella centra todo su interés. La describe con una frase independiente que resalta doblemente su factura de una sola pieza:

> 23 **Pero la túnica era sin costura, tejida de una sola pieza desde arriba.** 24 **[Los soldados] se dijeron, pues, entre sí: «No la desgarremos; designemos más bien por suerte quién la tendrá», para que se cumpliera la Escritura: «Se repartieron mis vestidos, y mi túnica la echaron a suerte».**

La descripción de la túnica tiene el objetivo de preparar la decisión que toman los soldados de echarla a suerte para no desgarrarla. La intención del episodio no es la túnica como tal, sino la suerte que se le reserva: lo que le importa al narrador es preservar su integridad. ¿Qué significa esto?

En la Biblia, el vestido desempeña una gran función: al significar la dignidad de la persona en contraste con la desnudez, que

16 Sugerida ya en 1641 por H Grocio, esta hipótesis ha sido defendida sobre todo por C Spicq (*Mél H Goguel*, Paris 1950, 258-269) y recogida por varios autores, como J Gnilka o D Mollat, M E Boismard y B Lindars, estos tres últimos la abandonaron luego I de la Potterie hace una crítica radical de la misma Bib 60 (1979) 255-269

17 Cf Sab 18, 24, Filón, *De fuga*, 20, 110-112

18 Ni siquiera en Jn 17, 19, cf *Lectura* III, 244s

19 A diferencia del *titulus* regio que se clavó en la cruz misma Algunos crucifijos antiguos muestran a Cristo revestido de una túnica que le cubre hasta los pies, en ellos esta claro el simbolismo sacerdotal, pero sin fundamento en los relatos evangélicos

es vergonzosa, forma una sola realidad con la persona que lo lleva[20]. Por eso, interviene de hecho en numerosas acciones simbólicas[21]. Es lo que ocurre en el lavatorio de los pies: al quitarse sus vestidos, Jesús simboliza su muerte; al tomarlos de nuevo, indica la recuperación de su vida[22]. En nuestro relato, su muerte es ya un hecho: los vestidos que Jesús se quitó libremente en la última cena, están ahora en manos de los soldados. Se puede pensar que la integridad que sigue conservando la túnica es figura de la integridad del cuerpo, que la muerte no podrá entregar a la destrucción.

Entre los vestidos, la túnica era la prenda que mejor se prestaba para significar el cuerpo mismo, ya que lo cubría más de cerca y en su totalidad. En esta perspectiva, la precisión «tejida de una sola pieza desde arriba» que tiene la función primordial de motivar la decisión de los soldados, adquiere también un sentido en el plano figurativo: en virtud de su factura original el cuerpo permanecerá uno e inalterado. En el mismo sitio en que el botín compartido caracteriza el acontecimiento de la crucifixión, la suerte que corre la túnica de Jesús deja vislumbrar la victoria que obtendrá sobre la muerte[23]. Esta lectura es plausible, ya que respeta los datos del texto y puede apoyarse en un simbolismo del vestido que está ya presente en Jn.

El pasaje termina con una cita de la Escritura. Leídos tras el relato que distingue dos acciones, los dos estiquios del Sal 22, 19 no tienen ya un signo equivalente: si el reparto de los vestidos evoca el sufrimiento del Justo, la suerte que se echa sobre el *himatismós* (es decir, en Jn, el destino que se reserva a la túnica no repartida ni desgarrada) adquiere un significado que no tenía todavía y que es positivo: la integridad devuelta al cuerpo del Crucificado por encima de la muerte.

Dos observaciones podrían confirmar que el evangelista lee en el texto del salmo más de lo que expresaba según la tradición co-

20 Cf E Haulotte, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, Paris 1966, 86-89 y 143-146, y del mismo autor, VTB, 1338-1343, cf DNT, 438s Ya Rutherford, Exp Times 22 (1910s) 44s, habla de la túnica como emblema de la persona (cf Mt 9, 21, Jds 23) Al vestir al hijo pródigo con el traje más hermoso (Lc 15, 22-24), el padre significa su total rehabilitación En la transfiguración, la dignidad del Hijo muy amado se revela en su vestidura deslumbrante (Mc 9, 3 par)

21 Por ejemplo, en el manto de Elías arrojado sobre Eliseo (1 Re 19, 19), en el ceñidor de Pablo (Hech 21, 11)

22 Jn 13, 4 12, cf 10, 18, *Lectura* III, 26s

23 Sin sacar un argumento de ello, es curioso comprobar lo que cuenta Gen 37 a propósito de otra tunica aquella de la que despojaron a Jose sus hermanos es llevada a su padre como prueba de su muerte violenta, a pesar de que Jose seguía vivo (Gen 37, 23 31-36)

mún. En griego, la fórmula de cumplimiento que introduce la cita[24] se aplica inmediatamente al discurso directo de los soldados, como si se refiriese más en concreto a lo que acaban de decir. Por otra parte, en vez de estar destinadas, como en los sinópticos, a justificar los sufrimientos y la muerte de Jesús, las citas o alusiones de la Escritura contenidas en el relato joánico de la pasión apuntan a la victoria de Jesús o al efecto salvífico de su muerte[25]; es poco probable que la cita del Sal 22, 19 sea la única excepción. Por tanto, es probable que, con la narración sobre la túnica sin costura, el evangelio haya aludido al contenido del cumplimiento previsto: éste supone pues en ese caso, no un solo aspecto, sino dos.

JESÚS, SU MADRE Y EL DISCÍPULO AMADO 19, 24-27

24c **He aquí, pues, lo que hicieron los soldados.** 25 **Pues bien, cerca de la cruz de Jesús estaban de pie su madre y la hermana de su madre, María esposa de Cleofás y María de Magdala.** 26 **Así pues, Jesús, viendo a su madre y, estando de pie junto [a ella], al discípulo que amaba, dijo a su madre: «Mujer, he ahí a tu hijo».** 27 **Luego dijo al discípulo: «He ahí a tu madre». A partir de esa hora, el discípulo la acogió bajo su amparo.**

Conviene abordar este texto con mucha precaución, ya que es objeto de interpretaciones diversas, suscitadas no tanto por la preocupación exegética como por la piedad del pueblo: en los católicos la devoción a María, en los protestantes el cuidado de preservar la pureza cristológica[26]. La tendencia de unos a engrandecer el papel de la madre de Jesús ha llevado a veces a los otros a elimi-

24 Como en 13, 18s, 17, 12, cf C J Bjerkelund, *Tauta egeneto*, Tubingen 1987, 133-145

25 Cf *supra*, 19-22

26 Es inmensa la bibliografía Hasta 1966, Malatesta citaba 40 títulos, de 1966 a 1985, C van Belle añade 45 De todo este conjunto mencionemos el estudido de H Schurmann, *Jesu Letzte Weisung* (1960), reproducido en Id , *Ursprung und Gestalt*, Dusseldorf 1970, 13-28, que nos ha ayudado mucho, aunque no siempre compartimos su interpretación, así como el artículo de M A Chevallier, *La fondation de «l'Eglise» dans le IVe évangile* Etudes Theologiques et Religieuses 58 (1983) 343-353

nar del relato toda perspectiva simbólica. Y cuando se reconoce esta perspectiva, las opiniones difieren en su contenido, incluso dentro de una misma pertenencia confesional. Una lectura atenta tiene que saber distinguir el sentido que el evangelista pudo tener ante la vista y las interpretaciones a que dio lugar la palabra que Jesús dirige desde la cruz a su madre y al discípulo amado. Intentemos, pues, acercarnos lo más posible al sentido del texto.

Criterios de interpretación

Para captar el sentido del texto, el exegeta puede apelar a varios criterios. El primero es el que ofrece el contexto inmediato. El narrador atribuye a la escena un valor de cumplimiento: indica ante todo que «después de esto» (*metà touto*) Jesús sabía que desde entonces «todo estaba ya acabado» (*tetélestai*)[27]. Por tanto, la palabra del Crucificado no puede significar simplemente un acto privado y particular de piedad filial: tiene relación con la misión del Enviado de Dios, igual que las otras palabras de Jesús en la cruz.

También hay que tener en cuenta el contexto global: los dos personajes que Jesús vincula tan íntimamente entre sí aparecen en el cuarto evangelio con unos rasgos propios que se presuponen aquí en virtud de unas correspondencias internas que entretejen la composición joánica. La relación de este episodio con las bodas de Caná, en las que intervino la madre de Jesús, es valorado expresamente por los comentaristas. En cuanto al «discípulo al que amaba Jesús», las menciones a él se van escalonando desde el capítulo 13 al 21 y trazan una figura singular. Estos dos actores se designan por medio de un giro anónimo que los identifica exclusivamente por su relación respectiva con Jesús. El tema joánico del acercamiento de todos hasta conseguir la unidad que producirá la muerte de Jesús puede guiarnos también en la interpretación de la escena. Finalmente, hay que percibir el sentido simbólico en la prolongación del sentido obvio: si el discípulo debe reconocer en María a su madre, igual que ésta tiene que reconocerlo a él como hijo, es porque ha sido confiada a su amparo.

27 Jn 19, 28a A diferencia de *metà taûta*, que establece un vínculo muy vago con lo anterior (3, 22; 5, 1 14, 6, 1, 7, 1, 19, 38, 21, 1), *metà toûto* indica, en opinión común de los críticos, una relación temporal estricta con el pasaje anterior (cf 2, 12, 11, 7 11) En Jn, el verbo *teléō* se refiere a la obra del Padre confiada a Jesús

El relato en su conjunto

Al componer su relato a partir de la tradición sobre las mujeres galileas presentes en el Calvario[28], Jn ha situado cerca de la cruz a las que miraban desde lejos al Crucificado ya muerto. Son cuatro, probablemente en contraste con el grupo de los cuatro soldados[29]. Se menciona primero a la «madre de Jesús», ausente en los relatos sinópticos de la pasión. Excepto en el caso de María de Magdala, la identidad de las otras mujeres no está de acuerdo con los datos de Mateo y de Marcos[30]. Jn utilizó probablemente una lista que había en la fuente de que disponía. ¿Figuraba en ella la «madre de Jesús»? Su mención, a nuestro juicio, se debe al evangelista, como también más adelante la mención de la presencia del discípulo. Más que la emoción y el llanto, es la fidelidad y la esperanza lo que evocan estos personajes: a diferencia de los discípulos que abandonaron a Jesús (cf. 16, 32), ellas están de pie frente al Rey elevado de la tierra. En el v. 25, el giro «la cruz de Jesús», donde la precisión del nombre propio resulta redundante en este contexto, sugiere el misterio en el que comulgan estas personas[31].

Dejando a un lado a las mujeres que rodean a la madre de Jesús, el interés se centra en el acontecimiento relatado en los vv. 26-27. Se encadenan tres elementos narrativos: una introducción en forma de participio (v. 26a), la palabra de Jesús (v. 26b-27a) y la indicación final (v. 27b): es al discípulo a quien se atribuye la ejecución de lo que ha dicho Jesús.

Este dato textual fue muy bien apreciado por los primerísimos comentaristas (siglos II-III), unánimes a la hora de entender el texto en su sentido obvio: antes de morir, Jesús quiere, siguiendo la costumbre general, asegurar un sustento a su madre, confiándola a la protección del discípulo, que «a partir de esa hora la acogió ba-

28 Mt 27, 55s, Mc 15, 40s, Lc 23, 49 Según Suetonio (*Tiberius*, 61, 2), la familia no podía hacer luto por un condenado De esto concluye R E Brown, *Death*, 1028s, que no puede ser cierto que los soldados autorizasen a las mujeres acercarse a la cruz

29 Cf nota 8

30 R E Brown (II, 1197-1199 y *Death*, 1013-1026) estudia a fondo la relación de Jn con los sinópticos La designación de «María, mujer de Cleofás», no es una aposición a «la hermana de la madre [de Jesús]», que en ese caso se llamaría también María Por otra parte, las cuatro menciones estan unidas de dos en dos por *kaí* María de Magdala intervendrá en 20, 11-18, donde se le encargará el mensaje pascual En los sinópticos, estas mujeres son testigos oficiales de la muerte de Jesus (cf A Kerrigan Antonianum 35 [1960] 375), pero Jn no atribuye esta funcion mas que al «testigo» de 19, 35

31 Esta expresión es parecida a la de Pablo, «la cruz de Cristo», que indica el alcance teologico de la muerte de Jesús 1 Cor 1, 17, Gál 6, 12 14, Flp 3, 18

jo su amparo». La leyenda según la cual María habría seguido al apóstol Juan hasta Asia Menor[32], refleja esta comprensión espontánea del texto. Los Padres de la Iglesia, al comentarlo, admiran la piedad filial de Jesús, que es un modelo para el cristiano; así lo hace san Agustín, el primero que relacionó este texto con el diálogo de Caná (2, 3-4): Jesús hizo el milagro según su naturaleza divina, independientemente de su madre; aquí reconoce sus lazos filiales con María, ya que su cuerpo colgado en la cruz es el que ella dio a luz; de ahí su gesto ejemplar y plenamente humano de cariño hacia ella[33]. Cirilo de Alejandría propone otro motivo que no ha conservado la tradición: ante el escándalo de la cruz, Jesús habría vislumbrado una duda en su madre; por eso se la confió al discípulo, «capaz de iluminarla sobre la profundidad del misterio»[34]. Algunos Padres deducen además de este episodio un argumento en favor de la virginidad de María, que no había tenido otros hijos que pudieran cuidarse de ella[35].

Por muy oportunas que sean estas lecturas de tipo moralizante o apologético, el lector atento al contexto inmediato no puede quedar satisfecho. El sentido debe ser más profundo, ya que en el acto que Jesús acaba de realizar va a reconocer la consumación de la obra que el Padre le había confiado (19, 28a). Aun sin esta última referencia, el relato invita a discernir una perspectiva de otro orden. En efecto, se presenta como el reverso del relato altamente simbólico de Caná, ya que «la madre de Jesús» no aparece más que en estas dos escenas del evangelio, al comienzo y al final del ministerio del Enviado[36]. El primero de los signos orientaba hacia la plenitud de la salvación venidera; en el otro extremo, el acontecimiento referido podría significar su realización. No es casualidad que vuelva a aparecer aquí (19, 27b) —la única vez en el relato de la pasión—, el término «hora» utilizado en 2, 4 y común en los anuncios del destino de Jesús.

32 Todavía hoy se muestra en la cima de la colina Panhaya Kapulu (a unos kilómetros de Efeso) la casa donde habría residido María con el apóstol Juan hasta su dormición

33 *In Joh*, 119, 2 La interpretación moral, a partir del sentido obvio, puede verse, entre otros, en Paulino de Nola, Epifanio, Atanasio, Tomás de Aquino La siguen manteniendo algunos exegetas, protestantes y católicos, como M J Lagrange

34 *In Joh* XII, 19 (PG 74, 664)

35 Hilario, Epifanio, Jerónimo y sobre todo Ambrosio Sobre el conjunto de las lecturas patrísticas de este texto, cf Th Koehler· Etudes Mariales 16 (1959) 119-144, y H Langkammer Antonianum 43 (1968) 99-109

36 Los sinópticos mencionan a «María» en los relatos de la infancia y en Mt 13, 55 par , o hablando de la «madre» en Mt 12, 46-48 par

El vínculo intencional entre los dos episodios se confirma por el empleo del giro anónimo «la madre de Jesús» y por la repetición del título «mujer», que también aquí resulta extraño en labios de un hijo que se dirige a su madre (cf. 2, 4). En Caná, María era al mismo tiempo ella misma y una figura englobante; según nuestra lectura, era una figura del Israel fiel, abierto al don de Dios. Al pie de la cruz, el personaje de la madre no puede reducirse tampoco a su mera individualidad. Más conscientemente que los demás evangelistas, Jn convierte de buen grado a sus personajes en representantes de una clase de personas según su postura ante la revelación divina. Pues bien, la figura de la madre se relaciona aquí con la del Discípulo, al que no se menciona en las bodas de Caná.

Antes incluso de dirigirles la palabra, la mirada de Jesús[37], fijándose en su madre y en el Discípulo que está a su lado, asocia ya las dos figuras. El «discípulo que amaba Jesús» aparece aquí como un personaje distinto del grupo en el que se nombraba en primer lugar a la madre. De él dice el evangelista que estaba allí, «muy cerca» (*parestṓta*), sin precisar «de la cruz»; el texto sugiere de este modo que Jesús ve al discípulo «junto a su madre», como para asegurarle su sustento[38]. Este discípulo es conocido del lector. Colocado en la última cena al lado mismo de Jesús, sólo a él se le manifestó el secreto (13, 23-26). A partir de ese momento, sin fallar jamás, es el que más cerca está de su Maestro. Se le mencionará[39] acudiendo al sepulcro en donde intuye el misterio (20, 2-8) y en la aparición a orillas del lago, en donde reconoce al Señor (21, 7). En contraste con la tradición común, según la cual todos los discípulos huyeron[40], su presencia al pie de la cruz prepara el pasaje posterior, donde un testigo, sin duda el Discípulo, atestigua haber visto sangre y agua brotando del costado de Jesús ya muerto (19, 35). La comunidad joánica veía en él la garantía de su propia tradición; en 21, 24 es identificado como el «testigo» veraz que «ha escrito estas cosas». El Discípulo, en quien se ve a menudo a

37 Es bíblico el estilo de hacer que el verbo «ver» preceda a la palabra Gén 21, 9s, 48, 8, Ex 32, 1 La mirada que dirige Jesús a las personas humanas se expresa con el verbo *theáomai* en 1, 38 y en 6, 5, y con el verbo *eîdon* en 1, 47, 5, 6, 9, 1, 19, 26 En todas estas menciones precede una intervención en su favor, en el orden de la comunicación de la fe o en el del signo

38 La preposición *pará* incluida en el verbo *parístēmi* puede tener el matiz de «asistir a alguien»· cf Mt 26, 53, Hech 27, 23, Rom 16, 2, 2 Tim 4, 17

39 Tras el arresto de Jesus, es él probablemente el que introduce a Pedro en el palacio del sumo sacerdote, adonde había sido llevado Jesús (18, 15s)

40 Mc 14, 50 par , cf Jn 16, 32

todo discípulo fiel, se menciona aquí a título personal: es el que garantiza la revelación del Hijo[41].

La doble palabra de Jesús

Los dos personajes son interpelados sucesivamente por Jesús. La naturaleza de esta doble palabra sigue siendo discutida. Según algunos, equivaldría a una fórmula jurídica de adopción (cf. Sal 2, 7), aunque ésta no se presente jamás bajo esta forma y aunque, en un caso semejante, nunca sea interpelada primero la mujer[42]. Según otros, se trata de una fórmula de revelación, idéntica a la que pronuncia el precursor al designar al Cordero de Dios (1, 29) o a la que usa Jesús al desvelar la personalidad secreta de Natanael (1, 47); en ambos casos la palabra que comienza por *íde* («¡He aquí!») iba precedida de una mirada[43]. Jesús revelaría la situación nueva de la pareja Madre/Discípulo.

Aunque las dos lecturas anteriores se acercan bastante al sentido del texto, es preferible apelar a la lingüística contemporánea. La doble palabra de Jesús es «performativa»[44]: como en los relatos de milagro[45], crea lo que dice. Pronunciada como un testamento por el que va a morir, la palabra de Jesús expresa su voluntad sobre los que va a dejar. Todo ocurre como si, viéndolos unidos codo con codo junto a la cruz, Jesús constatase la relación que los va a unir en adelante: ahora que está siendo su paso al Padre, los compromete a vivir el vínculo mutuo que es el fruto de su «elevación». A nivel simbólico, la relación que se establece entre los dos no puede menos de ser permanente. ¿Cómo hemos de comprenderla?

41 A diferencia de la opinion corriente que representan H Schurmann o A Dauer, R Schnackenburg opina que sería abusivo ver en el Discípulo un símbolo de la comunidad (III, 345s) Coincide con el pensamiento del Vaticano II· la expresión «discipulo fidelium figurae» en el n 58 de la constitución *Lumen Gentium* se quitó del proyecto primitivo para no dar a entender que el discípulo amado prefiguraba a todos los creyentes (cf G Baraúna [ed], *L'Eglise de Vatican II* III, Paris 1966, 1237)

42 Cf Tob 7, 12 (LXX) Esta opinión se remonta a Ambrosio, no suelen seguirla hoy los autores, a no ser E Stauffer y, con algunas reticencias, C K Barrett.

43 Cf nota 37 M de Goedt NTS 8 (1961-1962) 141-150, propone otras referencias, por ejemplo 5, 14

44 Cf J L Austin, *Quand dire c'est faire* (1962), Paris 1970, al que me refiero en *La fracción del pan*, Madrid 1983, 168s

45 Cf 4, 50s, 5, 8, 9, 7-11, 11, 41-44

Simbolismo de los dos personajes

Para identificar al Discípulo, basta con escuchar al cuarto evangelio, que lo presenta no sólo como el discípulo más cercano al Maestro, sino como el depositario y garante de la revelación, de la que ha recibido una inteligencia plena.

Al contrario, la madre de Jesús es objeto de interpretaciones diversas, dos de las cuales, que se han hecho clásicas, desbordan con cierta ligereza el dato del texto joánico, ya que atribuyen a María el papel preponderante en la relación que la une al discípulo. Una ve en la «Mujer» la figura de la Iglesia que engendra a los hombres a la fe. Esta lectura simbólica, que aparece en Ambrosio, se consolidó a partir del siglo XII y todavía hoy tiene muchos seguidores[46]. La otra interpretación considera a María, no como una figura ideal, sino en su individualidad. Se inspira en una convicción que ha ido madurando poco a poco en la reflexión y en la experiencia cristiana: María ejerce desde el cielo una maternidad espiritual respecto a todos los cristianos; la palabra de Jesús ofrecería el fundamento, o al menos un admirable testimonio, de esta función maternal. La madre, marginada en Caná de la actuación de Jesús, recibiría ahora del Crucificado una misión que la asociaba estrechamente a la obra de la salvación[47].

Estas dos interpretaciones centradas en la madre de Jesús encuentran un apoyo en los mismos textos de la Escritura. Isaías presenta a Sión como una mujer, estéril o abandonada, que engendrará con gozo una multitud de hijos e hijas[48]: María, en cuanto que personifica a la Iglesia, es la madre de este pueblo nuevo[49]. Según el Génesis, Eva, la «madre de todos los vivientes» (Gén 3, 20), recibe en lugar de Abel otro hijo con la ayuda de Dios (Gén 4, 25); María, que recibe un hijo en lugar del Crucificado, es la «nueva Eva», la madre de los discípulos de Cristo[50]. En el libro del Apocalipsis, la «Mujer» amenazada por el Dragón, da a luz al Mesías, a quien Dios se lleva hasta su trono (Ap 12, 5); es también la madre de otros hijos que, fieles a los mandamientos divinos, tendrán que enfrentarse con el terrible monstruo (Ap 12, 17). Este pasaje se pone en relación con la imagen de la Mujer que va a dar a luz y cuya tristeza se transformará en gozo (Jn 16, 21), imagen en la que puede verse una alusión a la madre de Jesús al pie de la cruz.

46 Sobre Ambrosio, así como sobre la edad media, cf H Langkammer Antonianum 43 (1968) 102 Para el conjunto, cf H Barré Etudes Mariales 9 (1952) 59-143 Entre los críticos contemporáneos favorables a esta lectura, citemos a E C Hoskyns y M Thurian, así como a P Gachter, F M Braun, A Feuillet, I de la Potterie La crítica R Schnackenburg, R E Brown no se muestra partidario de ella (*Death*, 1019-1026)

47 Esta lectura proviene de la alta edad media (Anselmo de Cantorbery, Alberto Magno, Ruperto de Deutz) El tema de la maternidad celestial de María, ignorado por los textos patrísticos (cf H Langkammer Antonianum 43 [1968] 108s), conoció un desarrollo considerable dentro del catolicismo Cf F M Braun, *La Mère des fidèles*, Tournai-Paris 1953 Los partidarios modernos de esta interpretación del relato corresponden a los de la lectura anterior, tal como ocurre con los adversarios

48 Is 49, 20-22, 54, 1 (citado en Gál 4, 26s), 66, 7-11 Así A Feuillet Bib 47 (1966) 370, I de la Potterie Bib 60 (1979) 106s

49 Numerosos textos del nuevo testamento evocan a la Iglesia bajo los rasgos de una mujer, ordinariamente una esposa, pero no se refieren a María 2 Cor 11, 2, Gál 4, 26s, Ef 5, 25-27, Ap 19, 7

Estas interpretaciones, que han contribuido ciertamente a alimentar la piedad cristiana, no pueden mantenerse en nuestro contexto. No solamente está lejos de ser cierta la pertinencia de los apoyos bíblicos que invocan[51], sino sobre todo su perspectiva hace violencia al texto, ya que sería entonces María la que recibiría al Discípulo bajo su amparo. Además, el hijo que se presenta a María ha llegado a la fe por su relación privilegiada con el Maestro, no gracias a la madre de Jesús. En cuanto a la lectura propiamente mariológica, el concepto de maternidad celestial de María, varios siglos posterior, no puede atribuirse al evangelista. Finalmente, el discípulo a quien Jesús distingue sobre todos los demás, ¿puede reducirse simplemente a una representación de los creyentes en su conjunto? Señalemos finalmente que lo que está en cuestión no es el valor intrínseco de las afirmaciones mariológicas, sino la validez del fundamento escriturístico que se quiere encontrar en este relato de Jn.

Nuestra interpretación

A nuestro juicio, el solemne apelativo «Mujer» invita a ver de nuevo en la «madre de Jesús» a la que, en Caná, representaba al Israel abierto a la intervención salvífica de Dios. El narrador la aso-

50 El título de «nueva Eva» aplicado a María se remonta a Ireneo, en un texto donde comenta el *Fiat* de María, oponiéndolo al comportamiento de la primera mujer (AH III, 22, 4 = SC 211, 439-441)

51 No hay nada en este texto ni en el resto del evangelio que permita pensar en una alusión a la «nueva Eva» La mujer de Ap 12 no representa a María ni a la Iglesia, sino a la humanidad, la relación del cuarto evangelio con el Apocalipsis sigue siendo discutida, una alegorización en Jn 16, 21 es poco probable (*Lectura* III, 200s) Al contrario, la apelación «Mujer» en Jn 19, 26 (cf 2, 4) podría muy bien estar inspirada en el lenguaje de Isaías dirigiendose a Israel

cia antes a las mujeres galileas, lo mismo que había mencionado su presencia en las bodas de Caná (2, 1), antes de que llegaran Jesús y sus discípulos (2, 2). La equivalencia simbólica, por la que la «madre de Jesús» recapitula en su persona las esperanzas seculares del pueblo que había creído en la Alianza (cf. Sal 87, 5) es mantenida muy probablemente en uno y otro relato. Pero la situación no es la misma: ante la cruz, bajo la mirada del Elevado, la Mujer que simboliza la esperanza de la salvación prometida por Dios se une al Discípulo que está sin duda más allá de esa esperanza: tras haber descansado en el pecho del Revelador, el Discípulo se presenta como el testigo veraz y el intérprete autorizado de la plenitud ya recibida.

Por eso Jesús confía su madre a este Discípulo, designándolo como el hijo que habrá de cuidarse de ella. Esto significa que ella compartirá en adelante el universo espiritual que se le ha abierto al discípulo. A su vez, el discípulo reconocerá en ella a su propia madre, ya que su fe se arraiga y alimenta para siempre en la de Israel, primer destinatario de la alianza y portador de las Escrituras. Si Jesús se dirige primero a su madre resaltando así su figura, es porque se trata efectivamente de ella: ateniéndonos al sentido obvio, Jesús se preocupa amorosamente de su porvenir; a nivel simbólico, manifiesta la culminación de la espera fiel del pueblo elegido. El papel activo se le encomienda al discípulo, que atestiguará lo que ha visto y oído del Verbo de vida. En definitiva, esto significa que el evangelio garantizado por el discípulo asegurará a través de toda la historia la presencia continua de la revelación que ha tenido lugar. Según la palabra de Jesús en 21, 22, este Discípulo permanecerá hasta que vuelva Cristo.

Nuestra interpretación difiere de la de H. Schürmann. Después de demostrar muy bien que la madre de Jesús fue confiada a la custodia del discípulo amado, y no viceversa, Schürmann ve en María a todos los que, en el mundo, están esperando la revelación plena. Y concluye: «En María, todos los que esperan del Exaltado la salvación son confiados al Testigo y a su evangelio»[52]. A esta hipótesis, ciertamente atractiva, se opone una dificultad clave: ¿cómo podrían el Testigo y los predicadores del evangelio detrás de él reconocer como madre suya a los que buscan la verdad y la salvación? Nosotros mantenemos que, según la palabra de Jesús en la cruz, la fe de Israel desemboca en la plenitud del mensaje evangélico.

52. H. Schürmann, *Jesu letzte Weisung*, 225.

Para significar la relación mutua que establece desde lo alto de la cruz, Jesús emplea los términos «madre» e «hijo»: instituye simbólicamente una nueva familia[53], la familia de los suyos. En la tradición evangélica, los discípulos se distinguen formalmente de la familia terrena del Nazareno:

> Le dijeron: «¡Oye! Tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan». Jesús les respondió: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Y mirando entonces a los que estaban sentados a su alrededor, les dijo: «Estos son mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3, 32-35 = Mt 12, 48-50; cf. Lc 8, 20-21).

Esta palabra no significa una oposición radical entre el grupo de discípulos y la familia terrena de Jesús, ya que «cumplir la voluntad de Dios» también lo pueden hacer los parientes según la carne; esto es lo que insinúa claramente el episodio de Lucas:

> Una mujer de entre la multitud dijo en voz alta: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron».
> Pero Jesús dijo: «Más bien, dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 11, 27-28).

Lo cierto es, sin embargo, que ningún miembro de la familia terrena de Jesús forma parte de los «discípulos»; Jn, que no refiere ningún episodio parecido al de Marcos, dice expresamente que «ni siquiera sus hermanos creían en él» (7, 5). Pero no sitúa a la madre de Jesús entre los incrédulos; al contrario, la muestra en el episodio de Caná acogiendo el misterio de su hijo.

Según varios autores, la única finalidad del episodio en el Calvario sería dar por ya resuelta la tensión (Mt-Mc) o por confirmada la armonía (Lc) entre el grupo de discípulos y la familia terrena de Jesús. R. Bultmann, más sensible al contexto joánico, se inspiró en el deseo de unidad formulado por Jesús (17, 21): nuestro texto simbolizaría la unión del judeo-cristianismo (representado por María) con el pagano-cristianismo (representado por el Discípulo)[54]; pero no hay nada que permita ver en el discípulo a un no-judío. Es verdad, por el contrario, que la relación establecida por Jesús se refiere a la reunión de los hijos de Dios, que es la consumación de la obra que el Padre había confiado a su Hijo[55].

53. Como ha propuesto M. A. Chevallier, *La fondation de l'Eglise*, 345.
54. R. Bultmann, 521.
55. Jn 11, 50s; 12, 32; 17, 20s.23-26; Cf. Jer 31, 7-9; Ez 37, 15-22.

El Discípulo la acogió bajo su amparo

El vínculo establecido entre la madre de Jesús y el discípulo es un vínculo mutuo, pero desigual. Es el Discípulo el que ejecuta inmediatamente el testamento del Crucificado. Su acción es entendida de varias maneras por los comentaristas[56]: desde el sentido concreto «recibirla en su casa» (F. Neirynck) hasta el de «acoger el don celestial», que es la protección maternal de María (I. de la Potterie). A nuestra lectura le gustaría tener en cuenta el simbolismo que se reconoce en la narración y ante todo el dato que indica una acogida definitiva.

Según la precisión inicial —«a partir de esa hora» (*ap'ekeínēs tḕs hṓras*), la de la elevación del Hijo—, el papel del discípulo depositario del evangelio es ilimitada en su duración. Se extenderá hasta la parusía. La interpretación depende del sentido que se dé a los términos de la expresión *élaben ho mathētḕs autḕn eis tà ídia.* El verbo *lambánō* tiene una gama muy amplia de significados; en Jn predomina la de «recibir», o más exactamente la de «acoger». Es ésta, de todas formas, la que aquí conviene. El neutro plural *tà ídia* puede indicar globalmente lo que uno posee[57], pero también la intimidad propia de un ser (8, 44; 15, 19). Aquí, al tratarse del Discípulo perfecto en la fe, *tà ídia* puede designar su adhesión al Hijo, su apropiación personal de la Palabra. Este empleo de la locución en nuestro texto puede compararse con su utilización en el último discurso de despedida:

> «He aquí que llega la hora...
> en que seréis dispersados cada uno por su lado (*skorpisthēte eìs tà ídia*)
> y me dejaréis solo» (16, 32).

Por no creer de verdad en su Maestro, los discípulos serán entregados a la dispersión[58], no ya «cada uno a su casa», sino cada uno a su propia existencia, una existencia separada de Jesús. La del Discípulo, por el contrario, es una existencia de unidad con él.

56 Cf una exposición de las diversas interpretaciones en I de la Potterie Marianum 36 (1974) 1-39, 42 (1980) 84-125 Cf F Neirynck ETL 55 (1979) 357-365, 57 (1981) 83-106

57 Así las criaturas que pertenecen a Dios (1, 11), los discípulos que pertenecen a Jesús (13, 1, 10, 3 12) o la propiedad de bienes (Lc 18, 28)

58 El paralelo sinóptico dice «Todos vais a fallar por mi causa esta noche, porque esta escrito 'Herire al pastor, y se dispersarán (*diaskorpisthḗsontai*) las ovejas del rebaño'» (Mt 26, 31 par)

Los *ídia,* la intimidad propia en que el Discípulo va a acoger a la madre de Jesús, no es más que la intimidad en el terreno de la fe, las riquezas de la revelación recibida del Señor.

La escena tiene de este modo un sentido plenamente coherente con el conjunto del evangelio. El pasado de Israel (simbolizado por la madre de Jesús) desemboca en el presente del mensaje evangélico (simbolizado por el Discípulo) en donde se cumple hasta el fin de los tiempos. La escena ilustra magníficamente la relación de lo que se llama los dos testamentos, que para el cristiano no son más que un mismo y único testamento. Los discípulos de Jesús deben mantener firmemente su relación con Israel acogiéndolo, es decir, inspirándose permanentemente en él. ¿Se sigue de aquí, por parte de Israel, un comportamiento nuevo con el cristiano? Sin significar ninguna llamada a la «conversión», la invitación al reconocimiento mutuo se afirma en la palabra de Jesús a su madre: ésta puede reconocer en el discípulo amado que la revelación de Jesús es la culminación de su espera.

La muerte de Jesús
19, 28-30

Mientras que en los evangelios la crucifixión se narra concisamente, la muerte de Jesús es objeto de un relato detallado. Los sinópticos la presentan como un acontecimiento escatológico: desde el mediodía hasta las tres de la tarde, las tinieblas ocultan la luz del día, el velo del templo se desgarra de arriba abajo. Después del episodio del vinagre que le dan de beber, Jesús expira lanzando un grito de desamparo (Mt-Mc) o de confianza (Lc). De estos elementos, el cuarto evangelio sólo conserva el de la bebida ofrecida a Jesús. Su relato de la muerte, situado en plena mitad de 19, 23-42, se centra en la conciencia que tiene Jesús de llevar a término, deliberadamente, lo que exigía su fidelidad a los designios de Dios.

28 **Tras esto, sabiendo que todo estaba ya acabado (*tetélestai*), para que la Escritura se cumpliera plenamente (*teleiothèi*), Jesús dijo: «¡Tengo sed!».** 29 **Había allí una vasija llena de vinagre. Fijando en torno a una caña de hisopo una esponja empapada en vinagre, la acercaron a su boca.** 30 **Cuando tomó el vinagre, Jesús dijo: «Está acabado (*tetélestai*)». E, inclinando la cabeza, entregó el espíritu.**

Con plena conciencia

El relato de la muerte está presidido por el conocimiento pleno que tiene el Hijo de su itinerario. Este rasgo, que refleja la perfecta comunión de Jesús con el Padre, se ponía de relieve vigorosamente en la introducción a la segunda parte del evangelio, cuando en la última cena había hablado Jesús de la Hora de su regreso a Dios (13, 1.3); se recogió de nuevo al comienzo del relato de la pasión, cuando Jesús avanzó personalmente al encuentro de la tropa que venía a prenderlo (18, 4). En tres momentos cruciales de la acción, mediante el giro en participio «Jesús, sabiendo que...»[59], el narrador subraya el dominio interior del Hijo sobre todo lo que incluía su paso hacia el Padre. Ahora, a punto de morir, Jesús tiene plena conciencia de que «todo estaba ya acabado»[60].

Ese «todo» que se acaba puede ser más o menos amplio. Podría referirse al conjunto de la obra confiada al Enviado del Padre; de hecho, la transición «tras esto» (*metà toûto*) empalma este relato con la escena anterior[61] en la que Jesús, uniendo a su madre y al discípulo amado, constituyó simbólicamente la comunidad que habría de vivir de su Palabra. No obstante, si se reconoce aquí que un mismo *pánta* designaba en 18, 4 todo el conjunto de los acontecimientos de la pasión, la consumación plena es la culminación de la prueba que Jesús sabía que tenía que afrontar. También en 13, 1, el conocimiento del Hijo se refiere a la Hora que ya ha llegado. Por tanto, cabe pensar que, aunque engloba todo el itinerario terreno del Hijo, el texto se refiere más expresamente a la travesía de la pasión, de la que decía Jesús que habría de revelar al mundo su amor al Padre (14, 31). La mención del cumplimiento de la Escritura confirma el hecho de que el evangelista piensa sobre todo en el desarrollo de la pasión[62].

59 Este giro se encuentra también en 6, 61, donde Jesús conoce lo que piensan sus oyentes En la primera parte de Jn (1–12), se subraya la «ciencia» de Jesús, se refiere entonces a su penetración de los corazones (1, 47s, 2, 25, 6, 61-64) y a su conocimiento de la Hora (2, 4, 4, 23, 5, 25, 12, 23 27, cf 13, 1, 16, 32, 17, 1)

60 El perfecto *tetélestai* podría tener el sentido de inminencia «entonces todo iba a acabarse» Así S Légasse II, 509s, que lo relaciona con el perfecto *elélythē* referido a la Hora en 12, 23, 16, 32, 17, 1 La frase entera, «Jesús, sabiendo que », introduciría el acto de la realización última, comenzando por la palabra «¡Tengo sed!» (cf R E Brown, *Death*, 1071) Esto explicaría el hecho de que Jesús diga todavía una palabra y beba el vinagre Sea cual fuere la opción del traductor, el texto indica la conciencia que tiene Jesús de haber llegado al final de su misión

61 Cf nota 27

62 Cf A Bergmeier, *Tetelestai Joh 19, 30* ZNW 79 (1988) 283-285

El v. 28 parece estar sobrecargado: entre «sabiendo que todo estaba ya acabado» y la oración principal «Jesús dijo...», se incluye la expresión «para que la Escritura se cumpliera plenamente». ¿Se trata de interpretar la constatación anterior o de introducir las palabras que vienen a continuación: «Tengo sed»? Ambas construcciones son posibles. De ordinario, la mención del cumplimiento de la Escritura concluye el relato de un suceso o una frase de recapitulación[63], pero puede servir también para introducir un enunciado, subrayándolo en ese caso[64].

En nuestro versículo, en vez de zanjar la cuestión en favor de uno u otro nexo[65], conviene a nuestro juicio reconocer que la fórmula bíblica de cumplimiento tiene un doble valor, hacia atrás y hacia adelante. En cuanto que prolonga la indicación de que todo está acabado, significa que el Hijo ha cumplido hasta el final lo que la Escritura había anunciado sobre él. Por otra parte, al ir introducida por la fórmula de la Escritura, la frase del Crucificado «Tengo sed» se revela como una última actualización de la prueba del Justo doliente, indicando la salvación que Dios ha prometido. Desde una perspectiva de totalidad, Jn subraya el carácter voluntario del cumplimiento por parte de Jesús de lo que estaba escrito sobre él; en efecto, su palabra provoca el gesto de los soldados por el que se cumple lo que decía el Sal 69, 22. Jn comparte a su manera[66] la interpretación unánime de la Iglesia naciente, que entendió la pasión de Cristo a la luz de la profecía.

La fórmula escrituraria utiliza excepcionalmente *teleióō*[67], de la misma raíz que el verbo *teléō* que aparece en la expresión «Todo estaba acabado». Mediante el juego de estos verbos emparenta-

63 Jn 19, 24 36 37, así como 12, 38, 15, 25 Este sería aquí el caso, según G Bampfylde NT 11 (1969) 247-260, que relaciona «Jesús dijo » con lo que precede en 19, 28a (remitiendo a Zac 14, 8 y a Ez 47)

64 Por ejemplo, Rom 9, 11, cf Jn 10, 34s, cf BD § 478

65 La mayor parte de los autores relacionan la mención del cumplimiento de las Escrituras con «Jesús dijo »

66 La perspectiva de Jn no es apologética sus citas orientan hacia la salvación que produce la cruz, cf 3, 14, donde, a propósito de la elevación del Hijo del hombre, Jn cita Núm 21, 4-9 La misma presentación de la cruz como «elevación sobre la tierra» se deriva sin duda de Is 53, 12, y la expresión joánica «poner su vida», de Is 53, 10b Cf *supra*, 19-22

67 El verbo *teleióō*, que la Carta a los hebreos se complace en usar para decir que una cosa es llevada a su perfeccción (Heb 2, 10, 5, 9, 7, 19), le sirve a Jn para hablar del cumplimiento de la obra del Padre (4, 34, 5, 36, 17, 4) o de la perfección de la unidad de los creyentes (17, 23) En los cuatro evangelios, el verbo habitual para señalar el cumplimiento de la Escritura es *pleróō*, así lo encontramos en Mt 4, 14, Mc 14, 49, Lc 24, 44, Jn 12, 38, 13, 18, 19, 24 Pero Lucas utiliza también *teléō* Lc 18, 31, Hech 13, 29, cf Ap 17, 17

dos entre sí, en los que predomina la idea de cumplimiento, la pasión del Hijo y el cumplimiento de la Escritura son una sola cosa. Su empleo podría reflejar la expresión con la que culminaba el exordio del segundo libro del evangelio:

> Antes de la fiesta de la pascua, Jesús,
> sabiendo que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre,
> habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo,
> los amó hasta el extremo (*eis télos*) (13, 1).

Las últimas palabras de Jesús

Lo que pudo decir Jesús en el momento de su muerte ha sido interpretado de distinto modo por los evangelistas. En otro lugar hemos formulado ya una hipótesis sobre la célula germinal de estas interpretaciones. Según Mt 27, 47 = Mc 15, 35, los soldados creyeron que el Crucificado estaba llamando a Elías, en arameo *Elia ta'* («¡Elías, ven!»), siendo así que Jesús habría dicho en hebreo: *Eli atta'* («¡Dios mío, eres tú!»)[68]. El sonido es el mismo y la confusión es comprensible; de ahí la reacción de los soldados: ofrecen vinagre a Jesús y se preguntan si acaso va a venir Elías a salvarlo.

Las diferentes comunidades cristianas tradujeron la palabra «¡Dios mío, eres tú!» de acuerdo con su respectivo ámbito vital, aunque manteniendo su contenido esencial: la fidelidad de Jesús al Padre. En Marcos y Mateo, el grito *Eli, Eli, lamma sabaqtani?* = «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es, por la doble invocación inicial, un grito supremo de fe en medio de la horrible soledad de la muerte violenta. Esta tradición quería sostener a los cristianos sometidos a persecución. Por su parte, la comunidad de Lucas, en vez de resaltar el aspecto espantoso de la muerte, vio en Jesús el modelo del Justo mártir que muere en una actitud de perfecta confianza: «Padre, a tus manos encomiendo mi es-

68 Cf nuestro *Jesus y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982, 141-161 Esta hipótesis fue propuesta por H Sahlin Bib 33 (1952) 53-66, y luego por T Boman Studia Theologica 17 (1963) 103-119, se apoya en el hecho de que la expresión *Eli atta'* se encuentra exclusivamente en los salmos del Justo doliente, en relación con la liberación esperada u obtenida Sal 22, 11, 31, 15, 63, 2, 118, 28, 140, 7 Sigue siendo discutida, pero es la única que da cuenta de los diversos textos evangélicos sobre el último grito de Jesus R E Brown (*Death*, 1088) piensa que es «la mejor hipotesis» para dar cuenta de los textos actuales

píritu»; para que esta serenidad de corte pietista no oculte la vertiente de prueba que caracteriza a la muerte de Jesús, no hay que separar la interpretación de Lucas de la de Marcos. Juan, por su parte, desdobló el dato original en dos palabras vinculadas entre sí por el episodio de la bebida que presentaron a Jesús poco antes de morir. La primera provoca el ofrecimiento del vinagre[69]; la segunda se pronuncia después de que lo bebió Jesús.

La exclamación «¡Tengo sed!» manifiesta ciertamente la terrible sed física que sentía un crucificado; es el aspecto que con frecuencia destacaron los antiguos comentaristas, como Cirilo de Alejandría, para defender contra los docetas[70] que Jesús era verdaderamente hombre (cf. 4, 6). Pero ¿cómo no captar algo más en la palabra del Crucificado, introducida por la fórmula escriturística? Tomada aisladamente, puede expresar el ardiente deseo de Jesús de volver al Padre, según la invocación de los salmistas: «¡Oh Dios!... estoy sediento de ti, por ti desfallezco» (Sal 63, 2)[71]. Por otra parte, se la podría relacionar con la petición de Jesús a la samaritana: «¡Dame de beber!» (4, 7) que significaba, más que la sed física, su deseo de que aquella mujer y su pueblo acogieran el agua viva que les iba a dar: su palabra y, una vez glorificado, el Espíritu[72]. Ahora que está a punto de ser «elevado», Jesús tiene sed de ver derramado el Espíritu sobre los creyentes. Después de su muerte, el agua brotará de su costado traspasado.

Sin embargo, según el contexto, la palabra de Jesús no puede disociarse del gesto que provoca en los soldados. El texto de la Escritura que aquí utiliza Juan es un pasaje del Sal 69, 22: «Me dieron a beber vinagre para mi sed»[73]. Este salmo ha sido citado ya

69 La bebida (*óxos*) no es propiamente «vinagre», sino un vino agrio mezclado con agua, bebida popular que se daba a los trabajadores (Rut 2, 14) y a los soldados En Mt-Mc se refieren dos episodios en los que Jesús bebe El primero tiene lugar antes de la crucifixión Jesús se niega a beber lo que era sin duda un anestésico (Mt 27, 34 = Mc 15, 23) El segundo episodio sucede inmediatamente antes de morir (Mt 27, 48 = Mc 15, 36), y es el que Jn refiere a su manera Lucas sitúa el episodio en un contexto de burla (Lc 23, 56), sin ninguna referencia a unas palabras del Crucificado

70 Segun los docetas, el cuerpo de Jesús era una simple apariencia, de forma que ni la pasión ni la muerte de Jesús fueron reales Esta herejía, que surgió en el siglo II, se funda en la identificación gnóstica de la materia con el mal cf *infra*, 262s

71 Cf Sal 42, 3 «Tengo sed de Dios, del Dios vivo, ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?», Sal 143, 6 «Tiendo mis brazos hacia ti, tengo sed de ti como tierra reseca» (cf Sal 84, 3) En Am 8, 11-13, la sed es la de escuchar la Palabra divina

72 Jn 4, 10-14, 7, 37-39, cf *Lectura* I, 281, 284-288, II, 184-190

73

Sal 69		*Jn 19*
para mi sed	*eis tḕn dipsán mou*	*légei Dípsō*
me hicieron beber	*epótisán me*	*(elaben tò óxos)*
vinagre	*óxos*	*óxos* (tres veces)

por Juan en dos ocasiones. En 15, 25, Jesús recordaba el v. 5 de este salmo: «Me odiaron sin fundamento». En 2, 17, los discípulos se acuerdan del v. 10: «Me consumo por defender tu templo». Situada al comienzo de su ministerio, esta última cita ponía de relieve el ardiente celo de Jesús por la causa de Dios; anticipaba el *leitmotiv* que se afirma en esta imagen: «Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me ha enviado y llevar su obra a su cumplimiento». Al final de su ministerio, la imagen del alimento pasa a ser la de la sed: ante la inminencia de su muerte, Jesús desea ardientemente cumplir hasta el último aliento la voluntad del Padre que ha hecho suya para que los hombres tengan la vida (cf. 3, 16). Le queda por realizar una palabra de la Escritura[74], la que en el salmo 69 concluye la enumeración de las pruebas del Justo, y él mismo realiza su cumplimiento. Esta interpretación se confirma si recordamos lo que Jesús dijo a Pedro en el momento de su detención:

> La copa que me ha dado el Padre, ¿no la beberé? (18, 11).

Por eso aquí, a diferencia de los sinópticos, se dice que Jesús «toma» efectivamente el vino de la muerte. Lo mismo que la de 18, 11 o la de 14, 31, la expresión «¡Tengo sed!» permite vislumbrar la aspiración más profunda de Jesús, sin ocultar por ello el sufrimiento que conlleva la aceptación de la muerte.

En el v. 29 se describe la acción de los soldados, no como un gesto de burla (sinópticos), sino como respuesta a la petición del Crucificado. Aparecen como simples instrumentos para que se realice el anuncio del salmo 69 según la intención de Jesús. El texto se distingue además del de Marcos-Mateo por el detalle de la vasija que había allí y por otro más curioso: una rama de hisopo permite acercar a la boca del Crucificado la esponja empapada de vino agrio. Este arbusto mediterráneo no alcanza el tamaño suficiente para posibilitar esta acción (cf. 1 Re 5, 13). Por eso se han propuesto varias explicaciones, que no acaban de convencer[75].

Jn adapta la cita al contexto, como lo había hecho en otros casos· Jn 1, 23 (= Is 40, 3), 7, 38 (= Is 12, 3), 9, 5 (= Is 42, 26) Cf G Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium,* Cambridge 1974, 49 Algunos, como R E Brown (*Death,* 1073s), prefieren remitir al Sal 22, 16 «Tengo la garganta seca como una teja, y la lengua se me pega al paladar», ya que el salmo 22 se menciona tradicionalmente en los relatos de la pasión, pero aquí no hay ningún contacto de vocabulario y ninguna relación con el contexto que habla del ofrecimiento de vinagre

74 Cf *supra,* 124, n 60 y 125s

75 El hisopo que conocen los europeos es distinto del de Palestina Por eso, el término «hisopo» que aparece en la Biblia les resulta oscuro a los botánicos Esta planta crecía en las hendiduras de las murallas (1 Re 5, 13) Sus tallos servían para las aspersiones rituales (Ex 12, 22, Lev 14, 4, Núm 19, 18, Sal 51, 9; Heb 9, 19) Camerarius († 1574) supuso un error de transcripción el texto diría, no *hyssopôi,* sino *hyssôi* («lanza»), que aquí podría convenir mejor, pero esta conjetura (que tiene en cuenta Lagrange) no tiene ningún apoyo en la tradición manuscrita G S Schwarz (NTS 30 [1984] 625s) propone otro error manuscrito se ha sustituido *'ez* (hisopo) por *'izza* (vara) Otros apelan al uso ritual del hisopo, mencionado en un contexto de alianza en Heb 9, 19, pero aquí no se trata de ninguna aspersión E C Hoskyns, seguido por R E Brown, opina a partir de Ex 12, 22 (donde interviene el hisopo con ocasión del rito que alude al primer cordero pascual) que Jesús muere como el Cordero pascual de la nueva alianza (cf Jn 19, 14)

¡Está acabado!

Jesús no muere con un «¿Por qué?» (Mt-Mc), ni se abandona simplemente en manos del Padre (Lc). Grita: «¡Está acabado!». No un banal: «¡Se acabó!», sino la afirmación soberana de que se ha cumplido plenamente la misión del Hijo. En esta constatación desaparece el agente y sólo cuenta la obra del Padre en favor de los hombres[76]. La prosecución de esta obra hasta su culminación ha sido un tema recurrente en las afirmaciones del Enviado[77]; se ponía también de relieve en la insistencia de los verbos activos «hacer» o «trabajar» en numerosas frases de Jesús[78]. Aquí, como muy bien ha visto G. Reim[79], el *tetélestai* dicho por el Hijo es un eco del final del relato de la creación: «Dios acabó (*synetélesen*: del verbo *teléō*) la obra que había hecho (*epoíēsen*)» (Gén 2, 2). Jesús llevó a término la obra por excelencia que perseguía el Padre (cf. 5, 17), la de la nueva creación mediante el don de la comunión divina a los hombres.

Si nos remontamos a la palabra que con toda probabilidad fue dicha por Jesús: «¡Dios mío, eres tú!», constatamos que Jn ha vuelto a poner el acento en la victoria. En los salmos[80], *Eli atta'* proclama la certeza del Justo de verse liberado plenamente por Dios; según la teología joánica, la palabra «Está acabado» corona el itinerario del Hijo que ha vuelto al Padre.

76 Compárese con Pablo que, al final de su vida, declara «He concluido (*tetélēka*) mi carrera» (2 Tim 4, 7), es decir, su itinerario de apóstol

77 Jn 4, 34, 5, 36, 17, 4, 23 (con *teleióō*)

78 Jn 5, 19 36, 8, 29, 10, 37s, 13, 7 12, 14, 31, 15, 24, 17, 4 (*poiêin*), 5, 17, 9, 4 (*ergázomai*) Nótese también el empleo tan frecuente de *érgon* (obra) 4, 34, 6, 29, 7, 21, 17, 4, y de *érga* 5, 20 36, 9, 3s, 10, 25 32 37s, 14, 10-12, 15, 24, donde está claro que la obra del Hijo es la del Padre

79 En un estudio de las alusiones de Jn al Pentateuco (*Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelium*) Cf A Dauer, 212s, sobre Is 55, 11

80 Cf nota 68

E, inclinando la cabeza, entregó el espíritu

Con estos dos últimos rasgos, la muerte de Jesús parece un acto deliberadamente suyo. Jesús sigue mostrando iniciativa incluso en su manera de expirar. La inclinación de la cabeza *antes* del último suspiro no tiene ningún paralelismo en la literatura[81]. Agustín lo comenta como el gesto de un hombre que, en vez de sucumbir a la agonía, se duerme plácidamente[82]; en este caso, equivaldría a un gesto de abandono en manos del Padre (cf. Lc 23, 46). Desde una perspectiva análoga, Jn significaría con la expresión *tèn kephalèn klínein* que Jesús ha encontrado finalmente «dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20 par.).

En realidad, de acuerdo con el evangelio, el gesto deliberado de Jesús inclinando la cabeza para morir representa visualmente lo que había anunciado en el discurso del buen Pastor:

> Nadie me quita la vida,
> sino que la pongo yo mismo.
> Tengo el poder de ponerla
> y tengo el poder de recogerla;
> tal es el mandato que he recibido de mi Padre (10, 18).

De esta manera el amor del Padre, que nunca deja solo a su Hijo, rodea a Jesús en los últimos momentos de su vida:

> He aquí por qué el Padre me ama:
> porque yo pongo mi propia vida
> para recogerla de nuevo (10, 17).

Lo mismo que el rey del salmo, el Hijo ha bebido en el torrente que es aquí la muerte; por eso «levantará la cabeza» (Sal 110, 7).

«Entregó el espíritu (*parédōken tò pneuma*)»: se trata también de una expresión inusitada en la literatura para indicar la muerte. Es verdad que los sinópticos evitaron los verbos más corrientes, como *apothnḗskō* o *teleutáō* («morir»): Marcos y Lucas dicen que Jesús «expiró» (*exépneusen*); según Mateo, «dejó partir el espíritu» (*aphèken tò pneuma*). Pero se trata de eufemismos conocidos[83]. Con el término *pneûma* Juan podría haber recogido simplemente los giros sinópticos, en particular el de Mateo, sobre todo si pensamos que también aquí *pneûma* designa ciertamente el aliento vital[84]. No obstante, el verbo *paradidónai* resulta sorprendente, ya que significa una «entrega» deliberada. Sus empleos anteriores en el cuarto evangelio se refieren a la acción de «entregar» a Jesús y no iluminan por tanto el sentido de nuestro pasaje, a no ser que entendamos que, al consentir en su muerte, Jesús *se* entrega a sí mismo.

81 Excepto su repetición intencional en los Hechos apócrifos de los Apóstoles cf A Dauer, 214s

82 *In Joh*, 119, 6 (= PL 35, 1952) siguen esta opinión Loisy, Lagrange y algunos modernos

Pero el texto no indica a quién entrega Jesús su espíritu. Se cree naturalmente que al Padre, que lo había enviado al mundo. Jn coincidiría a su manera con la interpretación lucana: Jesús entrega al Padre su aliento de vida (cf. Gén 2, 7). Ciertamente, Jesús estaba ya perfectamente unido a su Padre, pero este gesto significa el acto supremo de entrega total de sí mismo por parte de Aquel que Dios ha entregado al mundo y que vivía en la carne su condición terrena. Sin embargo, puede pensarse en otra lectura, basada igualmente en el hecho de que se ha acabado la misión terrena del Hijo. El evangelista ha establecido anteriormente un vínculo entre la partida de Jesús, o su glorificación, y el don del Espíritu santo (7, 39; 16, 7); aquí sugeriría, en una expresión densa en contenido, que al abandonar este mundo Jesús comunica a los suyos lo que les había prometido como fruto de su vuelta al Padre. Esta interpretación se encuentra tanto en autores protestantes como católicos, con una precisión: el don lo habría hecho el Crucificado a su madre y al discípulo en cuanto representantes de la comunidad que hereda la Palabra de Jesús[85]. Si tenemos en cuenta el «doble sentido» frecuente en el evangelio de Juan, se puede pensar con seguridad que el enunciado de 19, 30 encierra una intención simbólica: el acto de exhalación total del soplo se prestaba para significar en Jesús crucificado la comunicación del Espíritu a todos aquellos a quienes su paso al Padre hace partícipes de la vida de Dios. Es verdad que el Espíritu no se les da a los discípulos hasta 20, 22: «Recibid el Espíritu santo». Pero ya en 19, 30 el giro *parédōken tò pneûma* puede tener un valor prolético y significar el efecto vivificante del don total de Jesús para los creyentes.

83 *Exépneusen* se encuentra en Sófocles, Plutarco, F Josefo *Aphiémi tò pneûma* se encuentra en Gén 35, 18, Esd 4, 21, Eclo 38, 23, Sab 16, 14

84 Jn 11, 33, 13, 21 Según su costumbre (6, 5, 9, 8, 11, 19 41 44; 13, 3 4 9), Jn omite el adjetivo posesivo, lo cual justificaría la traducción «entregó *su* espíritu»

85 En este caso, la inclinación de cabeza se interpreta a veces como un gesto de Jesús a las personas que estaban al pie de la cruz (19, 25-27)

El relato que hace Jn de la muerte de Jesús contrasta con el de los sinópticos. Mientras que éstos subrayan las burlas que rodean al Crucificado y su abandono, Jn deja vislumbrar el triunfo de aquel que, al morir, es consciente de haber llevado a término la misión en que se expresaba el amor del Padre a los hombres y sabe que vuelve a su gloria de Hijo de Dios. El relato tradicional ha sido profundamente revisado en función de la teología del cuarto evangelio. «Yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo», había dicho Jesús refiriéndose a la prueba de su pasión (16, 32). Contra todas las apariencias, la muerte del Enviado no es ni mucho menos un punto final; está incluso en el origen de la vida, para él y para sus amigos que pueden descubrir así la otra cara de la muerte. Esto es lo que manifiestan los siguientes episodios.

Tras la muerte de Jesús
19, 31-37

Cuando alguien expira, sus parientes procuran en seguida asegurarle una sepultura digna, como había hecho Abrahán con Sara, su mujer (Gén 23); tras el relato de su muerte viene el relato de la sepultura. No ocurre lo mismo con Jesús. Para demostrar que su muerte tiene un alcance universal, los cuatro evangelios refieren a continuación unos cuantos fenómenos sorprendentes que plantean una pregunta al lector atento. Tan sólo más tarde se narra la sepultura que pone fin a la historia terrena de Jesús de Nazaret.

Según la tradición sinóptica[86], al morir Jesús se desgarra la cortina del santuario, el centurión romano proclama que Jesús era un justo (Lc), que era Hijo de Dios (Mt-Mc); algunos «se convierten»; la misma naturaleza se conmueve: tiembla la tierra, se parten las piedras, resucitan y se manifiestan algunos santos (Mt). Sí, la muerte de Jesús afecta al mundo entero. El cuarto evangelio no refiere ningún fenómeno cósmico, ni ninguna conversión anticipada; se centra en lo que ocurre con Jesús. Su muerte no es un fin, sino que incluye un «después» en dirección a la vida: su cuerpo no se quebranta, como ocurre con el de los otros crucificados, y de su costado herido por la lanza brota sangre y agua[87]. Estos acontecimientos, atestiguados con toda solemnidad (19, 31-35), se comprenden con la ayuda de un doble comentario escriturístico (19, 36-37).

86 Mt 27, 51-56, Mc 15, 38-41, Lc 23, 47-49

87 Aunque los sinópticos no mencionan estos episodios, el historiador no tiene ningún motivo para justificar o para negar la realidad de los acontecimientos (cf S Légasse I, 153s)

31 Así pues, los judíos, como era la Preparación, para evitar que los cuerpos quedasen en la cruz durante el sábado —dado que ese sábado era un gran día—, pidieron a Pilato que se les rompieran las piernas y que se les quitara. 32 Los soldados vinieron y rompieron las piernas del primero, y luego del otro crucificado con él. 33 Llegando a Jesús, viendo que estaba ya muerto, no le rompieron las piernas, 34 pero uno de los soldados le hirió el costado con su lanza y en seguida brotó sangre y agua. 35 El que lo vio es testigo, y su testimonio es veraz; y aquel sabe que dice la verdad, para que también vosotros lleguéis a creer. 36 En efecto, todo esto ocurrió para que se cumpliera la Escritura: «Ni un hueso se le romperá». 37 Y otra Escritura dice también: «Mirarán hacia aquel a quien traspasaron».

Los sucesos atestiguados (19, 31-35)

1. *No se le rompieron las piernas (19, 33)*

La actuación de los «judíos», es decir, de los sumos sacerdotes (cf. 19, 21), es históricamente plausible: los judíos no toleraban la costumbre romana de dejar a los crucificados expuestos a la mirada de la gente durante varios días después de morir[88], ya que la ley judía prescribía enterrar los cadáveres antes del atardecer, para que la maldición que pesaba sobre ellos no manchase al país de Israel[89]. Pero no se recuerda esta prescripción: Jn motiva la petición de las autoridades judías en la inminencia del sábado que coincidía con un día de especial solemnidad[90]. Dado que, según el cuar-

88 F Josefo, GJ 4, 5, 2, § 317

89 «Si un hombre es condenado a muerte por su pecado y muere colgado de un madero, su cadáver no quedará sobre el madero durante la noche, sino que lo enterrarás el mismo día, pues el que cuelga del madero es maldito de Dios» (Dt 21, 22s, cf Jos 8, 29, 10, 26s) Gál 3, 13 supone la existencia de esta prescripción

90 La calificación de «día grande» para designar al sábado no se encuentra en los escritos rabínicos Jn se la aplicó en 7, 37 al último día de la fiesta de las Tiendas, cuando Jesús anunció el don del agua viva que es el Espíritu

to evangelio, Jesús fue condenado «la víspera de la pascua» (19, 14), se deduce que la fiesta que se celebraba el 15 de Nisán caía aquel año en el séptimo día de la semana. De este modo, el evangelista impregna de doble valor religioso la fecha del acontecimiento de la cruz.

Para retirar los cuerpos, era menester que hubieran expirado los crucificados; de ahí la exigencia previa de infligirles el *crurifragium*, pena suplementaria que por lo demás no siempre se aplicaba: al romperles las piernas con una barra de hierro, se aceleraba su muerte por asfixia. El permiso de Pilato no se explicita en el texto[91], sin duda porque la administración romana respetaba la institución del sábado. En el contexto de Jn, la petición de los judíos podía estar motivada no sólo por la preocupación de observar la ley, sino también por otra razón: retirar de la vista de los transeúntes a aquél a quien el letrero, mantenido por el prefecto romano contra su voluntad, designaba ante todos «el rey de los judíos» (19, 20-22). En realidad, su concesión va a provocar un nuevo acontecimiento de revelación.

Aunque la cruz de Jesús estaba en medio de las otras dos (19, 18), los soldados encargados de la crucifixión se acercan a él en último lugar, de forma que la atención se centra en el que encuentran ya muerto[92] y al que por tanto no rompen las piernas. La importancia de este hecho para la fe se afirmará en el v. 35 y se iluminará luego en el v. 36 con una cita de la Escritura. Pues bien, uno de los soldados[93] «hirió» con su lanza el costado derecho de Jesús, no para darle el golpe de gracia, sino para asegurarse de su muerte. El verbo griego *nýssō* no tiene el sentido de «abrir»[94], sino el

91 Se explicitará en 19, 38, cuando José de Arimatea solicite permiso para llevarse el cuerpo de Jesús

92 Cf Mc 15, 44 Pilato «se extrañó de que hubiera muerto tan pronto»

93 Llamado en la leyenda «Longinos» (de *logkhḗ*, «lanza») Las *Actas de Pilato* lo identifican con el centurión de Mc 15, 39 par Si la iconografía ha preferido el costado derecho de Jesús, es seguramente en armonía con Ez 47, 1, en donde el agua brota del lado derecho del templo Por otra parte, los romanos daban el golpe mortal al corazon introduciendo la lanza transversalmente a partir del costado derecho los médicos opinan que de este modo la lanza alcanzaba exactamente el corazón S Légasse asegura que se trata del costado izquierdo, pero sin dar puebas de ello (I, 153)

94 La Vulgata ha seguido aquí algunos manuscritos de la *Vetus Latina* que, sin duda en virtud del itacismo, confundio *ényxen* con *énoixen* San Agustín, apoyándose en esta traduccion falsa, propuso una lectura que se impuso en la interpretacion ulterior «Uno de los soldados le abrio (*aperuit*) el costado con la lanza El evangelista estuvo atento a la eleccion del verbo No dijo golpeó, hirió el costado, ni nada parecido, sino abrió Quería indicar que por aquel lugar, por así decirlo, se abría la puerta de la vida, de donde brotaron los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se puede entrar en la verdadera vida» (*In Joh* 120, 2) J T Forestell (*The Word of the Cross* Roma 1974,

de «golpear», de manera suave o fuertemente[95]. Observemos, sin embargo, que la «apertura» del costado de Cristo puede tener una doble justificación: brota de él sangre y agua, Jesús invita a Tomás a meter allí su dedo (20, 25).

2. Y *en seguida brotó* (éxēlthen) *sangre y agua (19, 34)*

El verbo *éxēlthen* es el mismo que el de la profecía de Ezequiel, donde el agua «brota» del lado derecho del templo y se convierte en un torrente que riega la tierra[96]. Su empleo, en lugar de *rhéō* («fluir»: cf. 7, 38), significa que mana una fuente oculta en Jesús; aquí traducimos por «brotó», más expresivo que «salió».

En el v. 35, la insistencia en el testimonio ocular no implica que el evangelista atribuya a este derramamiento un carácter milagroso[97], aunque es anormal que de un cadáver brote sangre y agua. No cabe hacer aquí hipótesis médicas sobre este hecho[98]. Algunos quieren justificar este dato de Jn desde la antropología antigua: según algunos textos judíos el hombre está compuesto de sangre y de agua[99]; hay un término particular, *ikhṓr*, que designa el líquido más o menos rojizo que supura de una herida. Pero aquí es arriesgado invocar la creencia atestiguada en la *Ilíada*, según la cual en las venas de los dioses no corría una sangre como la de los hombres, sino una sangre mezclada con agua, una sangre acuosa[100].

89, n 128) opina que el cambio de *ényxen* en *énoixen* habría sido inspirado por Zacarías, citado en 19, 37 el contexto de Zacarias habla de una fuente que se abriría

95 Así en Hech 12, 7 (D) el ángel «tocó a Pedro en el costado» y lo despertó No es imposible que Jn ofrezca entonces un sentido misterioso ¿«despertaría» así el soldado a Jesús muerto?

96 Ez 47, 1 (cf Zac 14, 8 «Brotarán aguas vivas de Jerusalén», cf Is 44, 3) I de la Potterie Sangue e Antropologia nella Liturgia 2 (1983) 632s, relaciona artificialmente nuestro texto con Jn 21, 23, donde se encuentra la fórmula «Se extendió (*exēlthen*) el rumor» (cf Is 2, 3, 51, 4)

97 El carácter milagroso es afirmado por Orígenes, *Contra Celsum* II, 36 (= SC 132, 373) M J Lagrange (p 499) recoge esta opinión sin compartirla, aunque diciendo que para Jn se trataba de un hecho milagroso

98 J Blinzler (p 381-384) cita un artículo de J Bréhant en *La Presse médicale* de 1965 Cf R E Brown II, 1246s De todas formas, el evangelista estaba muy lejos de la mentalidad moderna, ansiosa de pruebas de orden científico

99 Lev R 15, 2, citado en SB II, 582s, cf 4 Mac 9, 20, que señala que por el camino se derramó una cantidad de sangre acuosa E Schweizer, *Neotestamentica*, Zurich 1963, 382, expuso detalladamente esta hipótesis

100 *Ilíada* V, 34s A finales del siglo II, Celso recogió el texto de Homero para burlarse de la naturaleza divina que se atribuia a Jesus Orígenes, *Contra Celsum* II, 36 (= SC 132, 373), le replicó viendo aquí un «signo milagroso»

El evangelista presupone seguramente un hecho que ha sucedido, pero lo refiere en razón de su significado cristológico. No quiere ofrecernos apologéticamente unos detalles sobre la muerte que realmente padeció Jesús; en este acontecimiento, «el que lo vio» (v. 35)[101] percibe el símbolo de una realidad que pertenece a otro orden, el de la revelación. Dice que su testimonio es «veraz»[102], calificativo que en Jn connota una manifestación del misterio divino. La importancia de este testimonio se pone de relieve mediante una triple afirmación[103], y su objetivo es suscitar la fe.

> 35 **El que lo vio es testigo,**
> **y su testimonio es veraz;**
> **y aquel (*ekeînos*) sabe que dice la verdad,**
> **para que también vosotros lleguéis a creer.**

¿Quién es este testigo ocular? Aunque el giro es anónimo, sólo puede tratarse del discípulo amado, cuya presencia al pie de la cruz se puso de relieve en 19, 26. Esta identificación se confirma por el emparejamiento de este texto con el final del evangelio, donde se dice a propósito del Discípulo mencionado inmediatamente antes:

> El es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha puesto por escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero (21, 24)[104].

En este último pasaje, es la comunidad («nosotros») quien autoriza el testimonio del discípulo. En 19, 35c, el pronombre enfático «aquel» (*ekeînos*) es a primera vista oscuro. Puede seguir designando al Discípulo, consciente del valor de su testimonio, y ésta es la lectura más probable. Pero podría referirse a Dios mismo o a Cristo, que autoriza el testimonio del Discípulo[105].

101. El verbo «ver» es aquí *horáō* que, a diferencia de los sinónimos *blépō* y *theoréō*, implica frecuentemente en Jn la penetración del misterio, cf 1, 34 51, 3, 11 32, 11, 40, 14, 7 9

102 *Alethinós* cf 1, 9, 4, 23, 6, 32, 7, 28, 8, 16, 15, 1, 17, 3

103 *Martyreîn* (35a), *martyría* (35b), *alēthè légei* (35c)

104 Después de R Ruckstuhl y D Daube, M J J Menken, en *Mél F Neirynck* III, 2108s, ha refutado claramente la atribución, que algunos defendían, de 19, 35 al redactor de 21, 24 Al revés, es el autor de 21, 24 el que retomó 19, 35 Este versículo es una anotación «parentética», típica de Jn, con palabras características de su vocabulario (*alēthḗs, martyreîn, martyría, ekeînos, hína*)

105 En 5, 34 y 8, 31, Jn conservó la costumbre judía de los dos testigos para asegurar la validez de un testimonio El pronombre enfático *ekeînos* fue utilizado frecuen-

En el equilibrio de la composición joánica, el testimonio del discípulo después de los episodios de los huesos sin quebrantar y de la lanzada en el costado sirve de contrapunto al testimonio inaugural del precursor[106]. Pero aquí el texto enuncia solamente el hecho del testimonio, subrayando su autenticidad y su finalidad, mientras que el sentido de lo que el Discípulo ha visto se refiere a continuación con el apoyo de dos citas de la Escritura.

Algunos comentaristas han relacionado los vv. 34-35 con un pasaje de la primera Carta de Jn:

> 5 6 Este es el que vino por el agua y la sangre,
> Jesucristo; no por el agua únicamente, sino por el agua y la sangre;
> y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad.
> 7 Porque tres son los que dan testimonio (*martyroûntes*):
> el Espíritu, el agua y la sangre,
> 8 y los tres están de acuerdo (1 Jn 5, 6-8).

El autor de la epístola protesta en el v. 6 contra los que, identificando a Cristo con el Revelador gnóstico, separaban al Cristo glorioso manifestado en el Jordán («que vino por el agua») del hombre Jesús muerto en la cruz («... y la sangre»). La fe exige confesar que la identidad divina de Jesús es la misma en los dos acontecimientos, manteniendo así la realidad y el valor salvífico de la pasión del Hijo. En los vv. 7-8 se modifica la perspectiva: del pasado de Cristo (el modo de su venida) el autor salta al presente de la Iglesia donde, junto con el Espíritu, el agua y la sangre son testigos activos[107] en la vida de los creyentes: designan los sacramentos del bautismo y de la eucaristía.

Pues bien, a pesar de la presencia de unos términos semejantes, es arriesgado leer a Jn a partir del texto de la Carta: el relato del evangelio no tiene el objetivo de atestiguar la realidad de la muerte del Salvador y no se le puede atribuir un propósito antidoceta, ya que el cuarto evangelio ignora el error que combate la Carta.

temente para Jesús (por ejemplo, 1, 18, 2, 21, 3, 28) y tres veces para Dios (1, 33, 6, 29, 8, 42) Si se opta por Jesús, se trataría del Cristo glorioso que confirmaría el testimonio del Discípulo, lo mismo que el Padre confirmaba el suyo (TOB) Si se opta por el Padre, estaría al lado del Discípulo como otro testigo (cf 5, 32), siendo tal por excelencia *alēthḗs* (8, 26)

106 Jn 1, 32-34, testimonio que culmina en la confesión del «Hijo de Dios» También allí el verbo *martyréō* («atestiguar») va precedido del verbo «ver»

107 F Porsch indica justamente que *martyroûntes* es masculino, aunque se refiere a tres nombres neutros *pneûma, hydōr, haîma*

Por otra parte, lo que el texto evangélico subraya sobre todo es el agua. Queda la posibilidad de que Jn haya querido simbolizar en 19, 34 los sacramentos del bautismo y de la eucaristía; ésta ha sido a menudo la interpretación de los Padres. Sin embargo, la secuencia «sangre y agua» se invierte en relación con el uso normal. Aunque esta inversión estuviera justificada por el contexto de la pasión, el sentido que se pretende no puede limitarse a la perspectiva sacramental: el testimonio que viene a continuación tiene el objetivo explícito de conducir a la fe, mientras que los sacramentos presuponen la adhesión al misterio de Cristo[108].

Además, los Padres de la Iglesia han interpretado nuestro pasaje a partir de Gén 2, 21, donde se forma a Eva a partir de la costilla que se le saca a Adán mientras dormía: la Iglesia, nueva Eva, ha nacido de la sangre y del agua que brotaron del costado de Cristo[109]. Desde la edad media, la reflexión cristiana ha descubierto en el texto evangélico los fundamentos de la devoción al Sagrado Corazón[110].

Así pues, interpretemos a Jn desde él mismo. El agua que brota del costado del Elevado en la cruz alude a una palabra de Jesús que el evangelista había interpretado como el anuncio del Espíritu:

> El día antes de la fiesta, el día grande, Jesús estaba de pie y exclamaba diciendo:
> «¡Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba!...».
> Decía esto a propósito del Espíritu que iban a recibir
> los que se habían puesto a creer en él,

108 Cf S Légasse II, 523s, 529 La interpretación sacramental es sostenida concretamente por Tertuliano, Cirilo de Alejandría, Agustín, Tomás de Aquino y, en nuestros días, por R Bultmann y O Cullmann El vínculo entre nuestro pasaje y et texto de la Carta es afirmado por R E. Brown y W Thusing, 165-167 En favor de una lectura sacramental se alega la tradición que estaría subyacente a 1 Cor 10, 4· «Todos bebieron la misma bebida espiritual de la roca espiritual , que representaba a Cristo» (cf *Lectura* I, 287) Por otra parte, Jn se dirige también a los creyentes

109 Sobre esta interpretación patrística, cf B F Westcott II, 328-333, E Hoskyns, 534s, R E Brown II, 1249 Habría comenzado en el siglo IV, fue aprobada por el concilio de Vienne (1312), pero no ha obtenido el asentimiento de la exegesis

110 H Rahner (Bib 22 [1962] 269-302 y 367-403), a partir de la interpretación patrística de Jn 7, 37-38, ha contribuido a la renovación de los estudios sobre el Corazon de Jesús Tras el, I de la Potterie Didaskalia 14 (1984) 201-230, cita a san Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, las místicas Matilde y Gertrudis, así como los documentos pontificios del siglo XX (Pío XII, Pablo VI, Juan Pablo II) Cf tambien algunos trabajos de talante exegético J Heer, *Der Durchbohrte Johanneische Begrundung der Herz-Jesu-Verehrung*, Roma 1966, I de la Potterie, en *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, Roma 1987, 17-37, no puede decirse que hayan tenido muchos discípulos entre los exegetas

> porque no había todavía Espíritu,
> pues Jesús no había sido glorificado todavía (7, 37.39).

Este simbolismo era el que se sugería en el segundo tiempo de lectura en el anuncio a la samaritana:

> El que beba del agua que yo le daré
> no tendrá ya nunca sed;
> el agua que yo le daré se convertirá en él
> en fuente que brota hasta la vida eterna (4, 14).

El Espíritu ha sido ya entregado en favor de los creyentes por aquel que ha vuelto al Padre, después de haber dicho a sus discípulos:

> Os conviene que yo me vaya;
> en efecto, si no me voy,
> el Paráclito no vendrá a vosotros;
> al contrario, si me marcho, os lo enviaré (16, 7).

Al leer que Jesús, al morir, «entregó el espíritu» (19, 30), reconocimos en aquel giro una prolepsis del don del Espíritu santo. Ahora, a los ojos del testigo veraz, el agua que brota del costado traspasado simboliza que el río de agua viva comienza a fluir[111]: el don que los profetas situaban al final de los tiempos, el agua pura, a saber, el Espíritu derramado[112], es una realidad presente desde el momento en que el Hijo ha cumplido su paso al Padre.

En la iconografía medieval, Juan el precursor y el discípulo amado (identificado en aquella época con Juan el apóstol), se sitúan respectivamente a izquierda y derecha del Crucificado. Si se evocan así sus testimonios, es porque el primero anunció que Jesús bautizaría en el Espíritu (1, 32-33) y el segundo reconoció el don del Espíritu en el agua que brotaba del costado traspasado.

Si es bastante evidente que en 19, 34 el agua simboliza el Espíritu, todavía queda por saber por qué se menciona la «sangre»[113], de tal manera que ese brotar incluye a la vez sangre y agua. El que se mencione primero a la sangre, ¿permite decir que el don del Es-

111. Esta interpretación es la de uno de los primeros comentaristas de Jn, san Ireneo AH IV, 14, 2 (= SC 100, 544) y III, 24, 1 (= SC 34, 400)

112 Jer 31, 33; Ez 36, 25-27, cf 1 QH IV, 21.

113 Anteriormente, el término «sangre» no aparece más que en 6, 53-56, en paralelismo estrecho con la palabra «carne», para designar la condición humana asumida por el Hijo de Dios (cf *Lectura* II, 134-137)

píritu presuponía el derramamiento de la sangre de Jesús? Más exactamente, la sangre que sale del costado de Jesús simbolizaría el valor salvífico de su muerte ya ocurrida (cf. 19, 30.33): el evangelista aludiría a la relación que se establecía en 7, 39 y en 16, 7 entre la partida o la glorificación de Jesús y el don del Espíritu[114]; se puede preguntar sin embargo si la palabra «sangre» es la más oportuna para traducir el concepto teológico del paso del Hijo a su gloria.

Algunos comentaristas[115] aislan este término y lo interpretan en el marco cultual propio de los sacrificios que practicaba Israel en el templo: significaría el valor expiatorio de la muerte de Jesús. Pero esto sería atribuir a Jn unas categorías opuestas a su pensamiento teológico: el Hijo ha venido a poner fin a los ritos por los que Israel tenía que renovar continuamnte sus vínculos con Yahvé[116], y sobre todo la fuerza salvífica de la cruz reside exclusivamente en la actitud interior, personal, de Jesús ante su pasión y no en el suplicio en cuanto tal[117]. Jn está muy lejos de la mentalidad arcaica que veía en la sangre de la víctima un medio de expiación; por otro lado, los profetas y los salmistas[118] habían espiritualizado ya el concepto de sacrificio, convirtiéndolo en una metáfora de «la ofrenda del alma»[119]; esta espiritualización del lenguaje cultual proseguiría más tarde en el cristianismo primitivo[120].

Cabe también otra lectura. En la Biblia se considera a la sangre la sede de la vida o incluso la vida misma, que pertenece a Dios (cf. Gén 9, 3-6); por tanto, el evangelista pudo significar con el derramamiento de la sangre el don que hacía Jesús de su vida, revelando a los hombres el amor con que los amaba, o significar incluso la comunicación de la misma vida de Jesús a los creyentes[121].

114 Así R Porsch, 339

115 Por ejemplo, M Miguens, *Salió sangre y agua (Jn 19, 34)* Stud Bibl Franc 14 (1963s) 5-31 según el rito pascual judío, la sangre del cordero tenía que correr y para ello el sacerdote hería el corazón de la víctima (*Misná*, Tamid, 4, 2)

116 Cf nuestra *Lectura* I, 134s sobre 1, 29, cf también 4, 21-24

117 Hemos desarrollado este tema en *Jesus y Pablo ante la muerte*, Madrid 1982 Cf también G Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Estella 1992, 215-225

118 Así Am 5, 22-24, Is 1, 11-17, Sal 40, 7-9 (citado en Heb 10, 5), 50, 14 23

119 Cf Filón, *De somniis* II, 73 (= *Oeuvres* 19, 1962, 161s)

120 San Agustín «El verdadero sacrificio es toda obra buena que cumplimos para unirnos a Dios con una santa unión» (*De civitate Dei*, 10, 6) Cf S Lyonnet, *Etudes sur l epître aux Romains*, Roma 1989, 36-42, M Hengel, *La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la foi*, Paris 1981, 202s

121 J T Forestell, *The Word of the Cross* 90, citando a Jn 10, 10 «Yo he venido para que tengan la vida y la tengan sobreabundante»

Interpretación escriturística (19, 36-37)

El evangelista no se contenta con mencionar los hechos anteriores, cuyo alcance simbólico podía estar claro para el lector familiarizado con la Biblia; explicita además su sentido con dos citas de la Escritura, afirmando su cumplimiento respectivo[122]:

36 **En efecto, todo esto ocurrió para que se cumpliera la Escritura: «Ni un hueso se le romperá».** 37 **Y otra Escritura dice también: «Mirarán hacia aquel a quien traspasaron».**

1. *«Ni un hueso se le romperá»*

Esta cita interpreta el hecho de que los soldados no rompieran las piernas del Crucificado. Al no ser literal, puede corresponder a dos pasajes bíblicos distintos. El primero recoge una prescripción a propósito del cordero pascual:

> No romperéis ninguno de sus huesos (Ex 12, 46; cf. Núm 9, 12).

La prescripción legal se convierte en Jn en una constatación; sin saberlo, los soldados habrían respetado al verdadero cordero pascual que es Cristo. Esta lectura[123] se apoya en el hecho de que Jn menciona frecuentemente la pascua judía en el relato de la pasión[124]. Además, ¿no había designado a Jesús el precursor como «el cordero de Dios» (1, 29.36)? Pero hay que reflexionar en lo que implica esta relación: el cordero evocado por Juan el Bautista, si se trata del cordero pascual[125], no es en primer lugar la víctima, sino el que inaugura la liberación de los hebreos esclavos en Egipto: el precursor muestra en Jesús a aquel por el que Dios llevará a cabo la salvación definitiva.

122 También el relato de la vida pública terminaría con una doble cita (12, 37-41)

123 Entre sus partidarios mencionemos a Lagrange, Barrett, Brown, Reim

124 Jn 18, 28 39, 19, 14, cf 13, 1 La fiesta judía de la pascua se menciona además en 2, 13 23, 6, 4, 11, 55, 12, 1, los sinópticos sólo se refieren a ella (fuera de Lc 2, 41) con ocasion de la ultima cena de Jesús

125 Cf *Lectura* I, 136 Nuestra lectura de 1, 29 36 ve en primer lugar en la proclamacion del Bautista el anuncio de que Jesus vino a poner fin, por parte de Dios, a las ofrendas rituales judías (cf I, 137s) A Dauer, 140-142, opina incluso que «la tipologia del Cordero pascual no puede seguramente probarse en Jn»

El otro texto al que podría corresponder muy bien la cita de Jn se encuentra en un salmo:

> El Señor cuida de todos sus huesos; ni uno solo se le romperá (Sal 34, 21).

Aunque tiene algunos rasgos en común con los salmos del Justo doliente, el salmo 34 es propiamente un canto de alabanza: el orante proclama su confianza en Dios, que lo escucha y lo libera. La condición del salmista, perseguido pero seguro de su victoria, era adecuada para prefigurar la de Jesús. La cita en 19, 36 puede entonces provenir inmediatamente del versículo de este salmo[126]. En él se refleja la creencia judía según la cual la integridad del esqueleto era una garantía e incluso una condición de la resurrección futura[127]. En esta perspectiva, el versículo citado anunciaría la preservación del cuerpo de Jesús que sugería anteriormente la túnica no desgarrada por los soldados.

Como ambas referencias bíblicas de Ex 12, 46 y del Sal 34, 21 pueden muy bien corresponder a Jn, ¿por cuál de ellas optar? ¿o habrá que mantener quizás las dos a la vez? Se ha supuesto que la fuente utilizada por Jn citaba el Sal 34, 21, mientras que la alusión al cordero pascual sería propia del evangelista. Una hipótesis reciente, presentada por M. J. J. Menken[128], parece más satisfactoria y mejor fundada. Si se confronta el tenor de la cita con la de los dos textos bíblicos, se constata que el evangelista ha combinado los términos[129]. Este procedimiento, conocido en la antigua exégesis, resulta aquí perfectamente plausible por el hecho de que ya se habían relacionado en algunos escritos judíos la figura del Justo perseguido y la del cordero pascual. La prescripción ritual de no romper los huesos del cordero tenía tradicionalmente un alcance simbólico: significaba, quizás precisamente por influencia del Sal

126 Cf A Vanhoye RSR 48 (1960) 399, C H Dodd, *Trad hist*, 140s Este salmo era familiar en la comunidad cristiana primitiva cf 1 Pe 2, 3, 3, 10-12

127 D Daube, *The NT and Hellenistic Judaism*, London 1956, 325-329, cf J T Forestell, *The Word of the Cross*, 90s

128 M J J Menken, *Mél. F Neirynck*, 2114-2116

129

Jn 19, 36	*Sal 33, 21 (= 34, 21)*	*Ex 12, 10*	*Núm 9, 12*
ostoûn	hèn ex autōn [ostá autoû]	*ostoûn*	*ostoûn*
ou syntribḗsetai autoû	*ou syntribḗsetai*	*ou syntríp*sete ap'*autoû*	*ou syntríp*sousin ap'*autoû*

Jn conserva el futuro singular del verbo del Salmo, pero sobreimpone el singular de Ex/Núm para el hueso

34, 21, la supervivencia del pueblo mismo, enfrentado con sus enemigos. En el libro de los Jubileos 49, 13-16, es clara la identificación del cordero pascual con el pueblo: «No se romperá ningún hueso de los hijos de Israel». Israel ocupa el puesto del Justo perseguido, liberado por Dios. Por eso el evangelista pudo mostrar, a través del Sal 34 y de Ex 12 a la vez, que el Cristo que cumple la profecía del Siervo fiel es también el verdadero Cordero pascual por el que Dios libera a su pueblo.

2. *«Mirarán hacia aquel a quien traspasaron» (19, 37)*

El segundo texto de la Escritura interpreta a la vez la lanzada y el derramamiento de sangre y agua. Proviene de un versículo atribuido al profeta Zacarías:

> Infundiré... un espíritu de benevolencia y de súplica.
> Entonces *mirarán* hacia mí, hacia *aquel a quien traspasaron.*
> Harán duelo por él, como por un hijo único.
> Y llorarán amargamente como se llora por un primogénito (Zac 12, 10)[130].

Este pasaje forma parte de un oráculo (Zac 9–14) que anuncia la liberación escatológica de Israel, amenazado por poderosos enemigos, gracias al Señor fiel a su alianza. Se refiere a un personaje misterioso combatido y matado por los israelitas, pero cuya muerte llevará a la conversión de los corazones. Yahvé derramará el Espíritu gratuitamente y tendrá lugar una toma de conciencia. El efecto salvífico será universal:

> Aquel día manará una fuente para que en ella puedan lavar su pecado (Zac 13, 1).

> Aquel día brotarán aguas vivas de Jerusalén, la mitad hacia el mar oriental y la mitad hacia el mar occidental; correrán en verano y en invierno (Zac 14, 8).

130 Traducción TOB, el «mi» se refiere a Yahvé, el locutor, afectado también por la muerte de su Enviado Algunos (entre ellos la BJ), apoyándose en diversos manuscritos corregidos, ponen un punto detrás de «hacia mí», de forma que «aquel a quien traspasaron» se relaciona con la frase siguiente Las palabras en cursiva indican las que se han conservado en la cita de Jn Con toda probabilidad, Jn utilizo otra versión griega, de la que provienen las citas sacadas de Zac 9–14 en Mt 24, 30 y Ap 1, 7 (cf M J J Menken CBQ 55 [1993] 494-511, y R E Brown, *Death*, 1187)

El oráculo de Zacarías, que desemboca en el anuncio de una paz definitiva, tiene sentido mesiánico. Así lo confirman los nombres de «rey» (9, 9) o de «pastor» (13, 7), que se dan al mismo personaje anónimo, y la mención frecuente de David o de su linaje. Pero el Mesías que se menciona no aparece glorioso de antemano: se muestra como instrumento de salvación a través del expolio y de la prueba. A pesar de las diferencias de vocabulario, el Traspasado toma el relevo del Siervo doliente de Isaías 53: la muerte de un Justo, al que Dios glorifica, provoca una conversión saludable[131].

No resulta entonces sorprendente que el texto de Zac 9–14 haya formado parte integrante de los *testimonia* bíblicos conservados por la Iglesia primitiva[132]. Objeto de una intensa reflexión teológica, fue utilizado a propósito de la pasión de Cristo y de su parusía. En el contexto de la pasión, los evangelios citan Zac 9, 9 para la entrada de Jesús en Jerusalén[133] y Zac 13, 7 con motivo del anuncio de la dispersión de los discípulos[134]: Mateo utiliza además Zac 11, 12-13 a propósito de los treinta siclos recibidos por Judas (Mt 27, 3-10). De otro lado, el texto de Zac 12, 10-12, el mismo del que proviene la cita de Jn, es aplicado a la parusía del Hijo del hombre en Mt 24, 30 y en Ap 1, 7: todas las razas de la tierra se lamentarán al ver al que viene sobre las nubes. El aspecto judicial, sin ser exclusivo, prevalece en Ap 1, 7, donde la cita dice: «*A los que* lo traspasaron». Esta misma interpretación se encuentra en Justino y en la Carta a Bernabé[135]. Partiendo de aquí, algunos críticos modernos[136] ven en la cita de Jn 19, 37 una profecía escatológica de juicio: el sujeto del verbo «mirarán» serían los asesinos, a saber, los pecadores o los impíos, que constatarán demasiado tarde la gloria de aquél a quien rechazaron. Pero esta lectura está aquí fuera de lugar[137].

El evangelista, cuya obra se centra en la escatología presente, no piensa en la parusía: el futuro «mirarán» se refiere a la duración de la historia. El texto original de Zacarías es una profecía de salvación: la mirada vuelta hacia Yahvé expresa la esperanza y la conversión. Finalmente, en Jn, la cita explicita el testimonio solemne (19, 35) que se refería a la plenitud de la fe: la mirada (*horáō*) vuelta hacia el Traspasado reconoce en él una fuente inagotable de vida para los creyentes.

131 TOB ²1988, 1223s Cf P Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, Paris 1961

132 Cf C H Dodd, *According to the Scriptures*, London 1953, recogido en nuestra obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, 263

133 Mt 21, 4s y Jn 12, 4s lo citan expresamente

134 Mt 26, 31, Mc 14, 27, cf Jn 16, 32

135 Justino, *Apol* I, 52, 12, Bern 7, 9

136 G Reim o A Vergote ETL 28 (1952) 5-23

137 Como ha demostrado muy bien R Schnackenburg, en *Mél J Ziegler*, Wurzburg 1972, 239-247 (= *El evangelio segun san Juan* IV, Barcelona 1987, 174-183)

Hay varios pasajes del evangelio que confirman esta interpretación. En 3, 14-15, la serpiente de bronce elevada es una figura de la elevación de Jesús en la cruz; según el texto bíblico a que se refiere (Núm 21, 4-9; cf. Sab 16, 6-10), los que miraban el signo levantado en el desierto eran curados por Dios. Jesús afirmó que el grano de trigo que muere daría mucho fruto (12, 24) y que, una vez elevado sobre la tierra, atraería a él a todos los hombres (12, 32)[138]. Finalmente, en 13, 8, Jesús da a entender que, por su muerte, Pedro tendrá parte con él. Por otro lado, el aspecto de arrepentimiento, subrayado por Zacarías, está ausente en la reinterpretación joánica, en donde todo se centra en el descubrimiento del misterio. Los que «mirarán» no pueden ser los soldados que traspasaron al Crucificado ni, por extensión, los responsables de su condena a muerte, sino los creyentes presentes y venideros, todos aquellos para los que el Elevado se convierte en fuente de vida, siempre que se vuelvan hacia él en la fe. Conviene distinguir entonces los sujetos respectivos de los verbos «mirar» y «traspasar» y traducir quizás: «Mirarán hacia aquel a quien *se* traspasó»[139]. Finalmente, el versículo de Zacarías habla de un «hijo único» y luego de un «primogénito» (Zac 12, 10); la cita que de él hace Jn tiene en cuenta necesariamente estas apelaciones, que son tan apropiadas para designar a Jesús en su persona y en su tarea para con los creyentes.

La elección que hace Jn de esta profecía confirma el significado de la sangre y del agua que brotaron del costado de Jesús (19, 34), que permite establecer el contexto del evangelio: el Espíritu y la vida se comunican a los creyentes por obra del Elevado, signo de salvación para el mundo, según el amor infinito de Dios. En cuanto a la interpretación sacramental de la sangre y del agua, tan frecuente en los Padres de la Iglesia, es posible mantenerla en un segundo nivel: como la comunidad practicaba el bautismo y la eucaristía, es posible que Jn presuponga su celebración, en cuanto que ésta actualiza el misterio de la salvación.

138 En 8, 28, la elevación del Hijo del hombre debe revelar el valor de su mensaje y su condición divina

139 Con D Mollat, en el fascículo de la BJ y R Schnackenburg IV, 182

La tradición recogió este pasaje para invitar a los creyentes a entrar cada vez más profundamente en el costado abierto del Crucificado, para reconocer allí el amor infinito de Dios. Pero el texto es más parco. Para los hombres, Jesús muerto es un cadáver entregado a la corrupción; para el evangelista, ese cadáver prefigura el cuerpo dispuesto a la resurrección, el del Señor vivo que entrega su Espíritu.

La sepultura
19, 38-42

En los cuatro evangelios, la secuencia de la pasión termina con el relato de la sepultura de Jesús[140], al mismo tiempo que prepara algunos detalles con vistas al relato pascual del sepulcro que se encontró vacío. En la base del mismo, el historiador reconoce tres datos que se remontan a la tradición pre-evangélica: el momento (la víspera del sábado, el mismo día de su muerte), la intervención de un notable judío llamado José de Arimatea, y el sepelio a toda prisa.

No es posible, sin embargo, reconstruir detalladamente la escena, debido a ciertas tradiciones y acentos propios de cada uno de los cuatro textos[141]. A pesar de algunos elementos en común, el relato de Jn es bastante diferente de las versiones paralelas. No menciona a las mujeres que están observando las cosas desde lejos, como para prepararse a visitar luego el sepulcro. En Jn la sepultura, realizada según las costumbres judías, incluye el uso de gran número de aromas a modo de unción. En armonía con la perspectiva cristológica en que se mueve el relato de la pasión, el evangelista presenta el acto de la sepultura como un tributo de honor excepcional que se rinde a la persona de Jesús.

38 **Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, pero en secreto por miedo a los judíos, pidió a Pilato permiso para llevarse el cuerpo de Jesús. Pilato se lo permitió. Vino pues y se llevó su cuerpo.** 39 **Vino también**

140 Mt 27, 57-61, Mc 15, 42-47, Lc 23, 50-55, Jn 19, 38-42 Este hecho esta atestiguado en Hech 13, 29, 1 Cor 15, 4

141 Ademas de J Blinzler, 430-452, lease la profunda investigacion de R E Brown, *Death* 1230-1233 y 1258-1270, asi como la de S Legasse I, 155-160 y II, 529-538 Estudio literario de I Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* Munchen 1972 Sobre la arqueologia, cf A Perrot, *El Golgota y el Santo Sepulcro* Valencia 1963

Nicodemo —el que había venido a él de noche—; traía una mezcla de mirra y de áloe, unas cien libras. 40 **Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con lienzos y con los aromas, según la costumbre judía de sepultar.** 41 **Pues bien, en el sitio en donde [Jesús] había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro totalmente nuevo en el que jamás nadie había sido enterrado.** 42 **Debido a la Preparación de los judíos, y como ese sepulcro estaba cerca, fue allí donde sepultaron a Jesús.**

Los personajes

La intervención de José de Arimatea ante Pilato para lograr «llevarse» el cuerpo, coincide con la de los «judíos» que pedían que «se llevaran» los cadáveres de los crucificados (19, 31). Estamos en presencia de dos tradiciones diferentes, las dos históricamente verosímiles[142], que parecen coincidir. Sin embargo, el evangelista, que se sirvió de la petición de los «judíos» para introducir el episodio de la lanzada —en el que no se evoca para nada el retiro del cuerpo—, enlaza sin ninguna dificultad («después de esto»)[143] con la antiquísima tradición que atribuía a un notable judío la deposición y la sepultura del cadáver de Jesús. No se sigue de aquí, sin embargo, que hubiera dos sepelios, uno realizado por los soldados o los «judíos» en la fosa común reservada a los criminales, y otro por José de Arimatea[144].

La única vez que se menciona a José de Arimatea[145] en el nuevo testamento es aquí. Marcos y Lucas lo presentan como un

142 La tradición que refleja Jn 19, 31 es conforme con la ley judía (cf *supra*, 133) La otra es probable, por el hecho de que, según la tradición evangélica, el Crucificado fue enterrado en una tumba individual, la autorización necesaria sólo podía pedirla una persona influyente, capaz de asumir los posibles riesgos

143 En la expresión *metà dè taûta,* el *dé* invita a vincular este relato con el que precede

144 Esta hipótesis, lanzada por M Goguel y por G Baldensperger, y recogida luego por C Guignebert, se apoya en Hech 13, 29, imagina que la tumba encontrada vacía por las santas mujeres era la primera sepultura, ya que el cuerpo de Jesús se lo había llevado José Los críticos no han recogido esta interpretación novelesca Cf F M Braun, *La Sépulture de Jésus,* Paris 1937 (= RB [1936]), o P Benoit, *Passion et resurrection du Seigneur,* Paris 1966, 258-262 Cf J Blank, 135, S Légasse I, 155

145 Arimatea, «ciudad de los judíos» (Lc 23, 51), es poco conocida Eusebio la situa al norte de Lida, se la identifica más bien con la ciudad bíblica de Ramá (1 Sam 1, 1, 1 Mac 11, 3), al norte de Jerusalén El carácter oscuro de la localidad confirmaría la historicidad de la tradicion José, natural de esa aldea, residía en Jerusalén

miembro eminente del sanedrín y dicen de él que «esperaba el reinado de Dios». Marcos subraya su valentía al acudir a Pilato; Lucas precisa que no se había unido a sus colegas en la condena del Nazareno. En Mateo, se convierte en «discípulo de Jesús»; llega incluso a acoger su cadáver en una tumba que le pertenecía, totalmente nueva, como conviene a un personaje de alto rango (Lucas). La tradición tendía a dar rasgos cristianos a este piadoso judío.

En el relato de Jn se dice igualmente de José de Arimatea que era «discípulo de Jesús», pero «en secreto por miedo a los judíos». Esta expresión se debe a una indicación del evangelista, muy crítico frente al gran número de israelitas que, a pesar de creer en Jesús, «no lo confesaban, por miedo a verse excluidos de la sinagoga»[146]. Ahora, sin embargo, este notable actúa abiertamente en favor de Jesús; se enfrenta con Pilato y con sus colegas, que tan sólo habrían admitido una sepultura ignominiosa[147].

Este mismo cambio de comportamiento aparece en el personaje de Nicodemo, del que recuerda Jn que había acudido «de noche» a ver a Jesús (3, 2). El narrador evoca de este modo la actitud de aquel fariseo que, atraído por los milagros del Nazareno, reconocía en él a un «maestro», pero no al Enviado escatológico del Padre. A lo largo del diálogo que había tenido con él, Jesús había anunciado la «elevación» del Hijo del hombre (3, 14), pero sin obtener de su visitante una adhesión explícita[148]. Más tarde, Nicodemo había impugnado jurídicamente la condena de Jesús, pero sin declarar su fe en él (7, 50-52). Pero he aquí que, después de la muerte de Jesús, acude abiertamente y trae perfumes en cantidad sobreabundante para la sepultura del Crucificado.

Juntos ambos personajes «tomaron», o mejor dicho «acogieron» (*élabon*)[149], el cuerpo de Jesús en su última humillación y se

146 Jn 12, 42s, cf 7, 13, 9, 22, estos textos reflejan ciertamente las controversias entre la Iglesia y la Sinagoga, pero tienen la función de evocar la situación en tiempos de Jesús (cf *Lectura* II, 386s)

147 Históricamente, el gesto de José de Arimatea debió estar motivado en primer lugar por la preocupación de observar la ley (F Josefo, GJ, 4, 5, 2 = § 317), Filón, *In Flaccum*, § 81-85 (= *Oeuvres* 31, 99ss) Pero hay que señalar que la sepultura de los condenados que habian pecado contra la ley era ignominiosa (cf 1 Re 13, 21s, Jer 22, 19, 26, 23, Hen 89, 13, F Josefo, AJ 1, 14 = § 44) Por eso, la tendencia de las autoridades judias, en el caso de Jesus, habria sido la de negarle un sepulcro honroso

148 J M Auwers RB 97 (1990) 481-503, piensa que la escena de Jn 3 habria tenido lugar, como en nuestro relato, durante la pascua de este primer encuentro, de noche, Nicodemo pasa ahora a la luz del Crucificado

149 El verbo *lambanō* puede indicar la acogida de la fe (cf 1, 12, 3, 11, 5, 43, 13, 20) Jn podria pensar en una oposición al comportamiento de los guardias en el prendimiento *synelabon ton Iēsoûn kai edesan auton* (18, 12), mientras que José y Nicodemo

encargaron de sepultarlo. Con su presencia, Jn no sólo quiere mostrar que algunos judíos «incluso entre los dirigentes» (12, 42), habían reconocido la dignidad de Jesús; el anuncio de que, una vez elevado de la tierra, Jesús atraería a todos los hombres hacia sí, se cumple en estos dos justos que no pertenecían al círculo de los que se habían declarado en su favor[150].

Los lienzos funerarios

Según los sinópticos, se utilizó un *sindṓn* para amortajar el cadáver de Jesús. Este término designa un pedazo de tela (probablemente de lino), o bien una pieza fabricada con esta tela, como el paño que cubría al joven que había huido en Getsemaní (Mc 14, 51). El cuerpo desnudo de Jesús habría sido envuelto en una pieza única de tela, en lo que se llama una mortaja.

Por su parte, Jn dice que el cuerpo fue «envuelto» con *othónia*, sustantivo plural que no aparece en los otros evangelios[151], y que aparece de nuevo en 20, 4-9 cuando la visita de los discípulos al sepulcro. Se deriva de *othonḗ* («mantel» en Hech 10, 11), pero no es un verdadero diminutivo; como otros del mismo tipo[152], designa una categoría, aquí el conjunto de lienzos funerarios, que comprende varias piezas: la mortaja, las vendas para las manos y los pies, así como el *soudárion*, un lienzo para cubrir el rostro (cf. Jn 11, 44; 20, 7).

La diferencia entre los términos respectivos de los sinópticos y de Jn presenta un problema que algunos creen insoluble, mientras que otros por el contrario tienden a eliminar. Es verdad que los Setenta traducen en Jue 14, 12.13 la doble mención de la palabra hebrea *sedenîm* («piezas de tela») sucesivamente por *síndona* y por *othonia*, como si los dos términos griegos fueran sinónimos[153]. Pero, mientras que A. Vaccari[154] concluye de su examen filológico que *othónia* designa simplemente la pieza única que es el *sindṓn*

élabon to sôma toû Iēsoû kaì edesan autó Después de pasar de mano en mano, Jesús es finalmente recogido por los suyos

150 R Schnackenburg hace notar que Jn ocultó el rango de estos personajes, quizás para que sus lectores pudieran identificarse más fácilmente con ellos

151 Jn 19, 40, 20, 5 6 7 Lc 24, 12 lo menciona en un texto de cuya autenticidad se discute cf *infra*, 168s

152 Cf BD 141 y R E Brown, *Death*, 1264s

153 R E Brown, *Death*, 1265 Cf R Babinet La Pensée Catholique 269 (1994) 46

154 A Vaccari, en *Miscelánea B Ubach*, Montserrat 1953, 375-386

(la mortaja), J. Blinzler[155] opina por el contrario que el *sindón* de los sinópticos correspondería a varias piezas de tela y tendría por tanto el mismo sentido que el plural *othónia.* Finalmente, teniendo en cuenta que la mortaja es el elemento principal incluido en la categoría de los *othónia,* otros autores no ven ninguna oposición real entre los textos.

Los verbos utilizados son ciertamente distintos: *eineileîn* (Mc) y *entylísein* (Mt, Lc) significan «envolver», mientras que *deîn* (Jn) indica la acción de «atar». Sin embargo, en este contexto su sentido varía muy poco, de forma que no plantean ninguna dificultad[156]. Es posible que Jn haya preferido el verbo «atar» en lugar del verbo sinóptico «envolver» para significar que Jesús triunfa sobre la muerte abandonando sus ataduras, en contraste con Lázaro (11, 44), que sigue todavía atado cuando sale del sepulcro, todavía destinado a morir[157].

Por otra parte, el historiador no puede basarse en las costumbres judías de sepultar, al no haber documentos seguros para lo que se refiere a la época de Jesús[158]. Por eso muchos de los traductores modernos se apoyan en la descripción que en Jn se hace de Lázaro, cuando sale reanimado del sepulcro «con las manos y los pies atados (*déō*) con vendajes», y asimilan los *othónia* de 19, 40 a estos últimos. Pero en 11, 44 el término griego es *keiríai,* y los vendajes se refieren solamente a las extremidades. El relato dice además que el rostro de Lázaro estaba envuelto en un *soudárion;* se mencionan entonces dos elementos de los lienzos funerarios, precisamente los que muestran a Lázaro incapaz de andar y de ver: sale del sepulcro, pero no puede liberarse él mismo de los lienzos funerarios ni caminar. Si Jn hubiera querido hablar de «vendajes» para envolver el cuerpo entero de Jesús, ¿por qué no

155 En su libro, *Procès,* 436s, Blinzler hablaba de «tela» en el sentido genérico del término En *Resurrexit,* Roma 1974, 80, opina que se trata de varias piezas de tela

156 Así R Schnackenburg III, 366s

157 Según algunos autores (como D D Sylva NTS 34 [1988] 148-151), el verbo *deîn* se habría repetido en 18, 12 para significar que los dos notables judíos no habían comprendido el misterio de Jesús Esta hipótesis va en contra de la presentación joánica (cf S Légasse II, 533s)

158 Los detalles contenidos en la *Misná* o en otros textos del judaísmo (lavar, ungir, atar la mandíbula, cerrar los ojos) no pueden fecharse con certeza Según Hech 9, 37, el cuerpo de Tabita fue lavado, solo el *Evangelio de Pedro* indica esto para el cuerpo cubierto de sangre de Jesus Hech 8, 2 menciona una gran lamentacion tras el entierro de Esteban, para Jesús esto no tuvo lugar Sobre las costumbres judías, cf SB II, 53 y H Liebowitz The Mankind Quarterly 22 (1981-1982) 107-117 (citado en R E Brown, *Death,* 1203) La hipótesis de una momificacion, procedimiento ignorado en Israel, no tiene aquí ningún fundamento

conservó la misma palabra *keiríai*? La traducción de *othónia* por «vendajes», atestiguada solamente desde finales del siglo XIX[159], carece de fundamentos filológicos y literarios. El término *othónia* debe traducirse pues por «lienzos».

La mención del *soudárion* en el relato de 20, 3-9 confirma que, según Jn, se utilizaron piezas con diversas funciones para sepultar dignamente el cuerpo de Jesús. La discrepancia que hay en este punto entre el cuarto evangelio y los textos sinópticos no planteó dificultades en la Iglesia antigua; por tanto, sería excesivo presuponer dos tradiciones concurrentes[160].

Los aromas

La diferencia esencial entre los relatos sinópticos y el de Jn se refiere a los aromas, que faltan en los primeros y abundan[161] en el segundo, hasta el punto de que no es verosímil que pudieran usarse en su totalidad. Hay en el fondo de todo esto una intención simbólica.

La mezcla traída por Nicodemo consiste en mirra (*smýrna*)[162] y áloe[163], recapitulados ambos en el v. 40 en el término *arómata,* que no designa por tanto una tercera sustancia. No se trata de aceites perfumados destinados a una especie de unción[164], sino de sustancias vegetales olorosas, cuyos granos se molían finamente y se reducían a polvo que se distribuía dentro de los lienzos que cubrían el cadáver, como ocurrió en el enterramiento del rey Asá (2 Crón

159 Traducción adoptada por Segond, Lagrange, la TOB

160 Cf R Schnackenburg III, 367 Señalemos que la opinion de que el cadáver de Jesús fue envuelto en una pieza única de tela está sostenida especialmente por los que tienden a identificar esta mortaja con la Sábana santa de Turín

161 ¡Cien libras equivalen a 32, 70 kilos! Ningún manuscrito permite hablar de un error del copista, como supone Lagrange

162 En hebreo *môr* (de una raíz que significa «amargo») La mirra se fabricaba a partir de una resina roja importada de Arabia No hay que confundirla con el *mýron,* óleo perfumado, que se menciona en otros lugares (Mt 26, 7 12 par , Lc 7, 37-46, 23 56, Ap 18, 13) La mirra se utilizaba tambien en el culto

163 Madera preciosa de oriente, sin relacion con la planta medicinal del mismo nombre En la Biblia, el perfume de aloe va siempre mezclado con la mirra Sal 45, 9, Prov 7, 17, Cant 4, 14 Podía servir también como incienso Otros detalles sobre las especies de áloe en R E Brown, *Death,* 1262s

164 Como los perfumes de los que habla Lc 23, 56 Segun Mc 16, 1, las mujeres que fueron al sepulcro llevaban la intención de ungir a Jesús, acción que Jn narra en forma de prolepsis en el relato de Betania Jesus habia interpretado el gesto de Maria como un presentimiento de la Hora (cf *Lectura* II, 351s)

16, 14). La precisión de Jn, «según la costumbre judía de sepultar», subraya que todo se hizo según las normas[165], en contra de la suerte que se reservaba habitualmente a los cadáveres de los condenados.

Los aromas secos ¿tenían simplemente la función de paliar los olores molestos del cadáver? En realidad, se pensaba que su empleo frenaba el proceso de la corrupción. También se le reconocía esta función a los perfumes utilizados para otro rito célebre, el de la unción que había evocado Jn en el episodio de Betania (12, 1-8)[166]. La profusión de aromas, que se creía que preservaban el cuerpo, ¿anunciaba la victoria de Jesús sobre la muerte?

Dentro de su diferencia, el relato de la unción en Betania y el de la sepultura coinciden en la munificencia. La enorme cantidad de aromas traídos por Nicodemo no deja de sorprendernos, aun cuando a veces se recuerde a los 500 siervos encargados de llevar los aromas utilizados en los funerales de Herodes el Grande[167] y, según una fuente rabínica tardía, las 70 u 80 minas quemadas en honor del difunto Gamaliel el Viejo, un doctor de la ley considerado como «más digno que cien reyes»[168]. Después de la orquestación del tema del «rey» en el relato del proceso y de la crucifixión, podemos decir que también está aquí presente el simbolismo real. ¿Evocará el evangelista al mismo tiempo el Sal 45, un epitalamio real que tradicionalmente se interpreta en sentido mesiánico, que dice en el v. 9: «A mirra, áloe y casia huelen tus vestidos»?

Debido a la insistencia del texto sobre el «cuerpo» (*sòma*) de Jesús[169], que en 2, 19-21 había sido identificado con el templo, la presencia de la mirra y del áloe, utilizados como incienso en el culto israelita, podría sugerir otro simbolismo, el simbolismo del cuerpo/templo. Lo confirmaría la alusión a la visión de Ezequiel que implicaba el brotar agua del costado del Crucificado (19, 34).

165 Por eso el relato de Jn no menciona a las mujeres que miraban de lejos (Mc 15, 40 par) y que volverían a aquel sitio la mañana de pascua con la intención de ungir el cuerpo de Jesús (Mc 16, 1)

166 Cf F Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du judaisme*, Jerusalem 1991, 278-282

167 F Josefo, GJ I, 33, 9 = § 673, AJ XVII, 8, 3 = § 199

168 SB II, 584 Cf Jer 34, 5, a proposito del rey Ezequías y 2 Crón 15, 14 sobre los funerales del rey Asá

169 Jn 9, 38(bis) 40 El término «cadáver» (*ptōma*) sólo se utiliza una vez en los evangelios a propósito de Jesus (Mc 15, 45)

El lugar de la sepultura

El emplazamiento del sepulcro se señala con dos indicaciones topográficas (v. 41) y se justifica luego por un doble motivo (v. 42), señal de que el evangelista se preocupa manifiestamente de garantizar su identificación[170]. La sepultura está situada cerca del sitio de la crucifixión: este dato puede deducirse de los relatos sinópticos, pero solamente lo explicita Jn, que incluso insiste en él (cf. 19, 42). Al contrario, la mención del huerto es nueva en la tradición evangélica[171]: se mantiene expresamente en 20, 15, cuando María Magdalena cree que se trata de un «hortelano». La existencia de este huerto es históricamente posible[172]; por otra parte, su mención puede encerrar una intención simbólica. De acuerdo con el carácter suntuoso del sepelio, ¿evocará los jardines en donde se enterraba a los reyes de Judá (2 Re 21, 18.26) y al mismo David (Neh 3, 16 LXX)? Se ha propuesto a veces la hipótesis de una alusión al huerto del Edén (Gén 2, 8-15), pero sin éxito[173]. La evocación de un «huerto» —esta palabra se repite dos veces— contribuye notablemente en todo caso al carácter sereno del descanso tras la prueba, que caracteriza al relato. ¿No convendrá reconocer en ella la promesa de la vida que va a resurgir? Finalmente, como los recuerdos de este hecho y de la fecha de la crucifixión (vv. 41.42) relacionan este texto con la sección anterior, la mención del huerto cerraría plenamente el relato de la pasión, que había comenzado en otro huerto (18, 1).

En el v. 42, Jn recuerda que «era la Preparación de los judíos» (cf. 19, 31). Este motivo justifica en los sinópticos[174] la prisa en el sepelio; aquí, este vestigio de la tradición común evoca cierta-

170 El sepulcro donde habían puesto a Jesús fue muy pronto honrado por la comunidad primitiva En aquella época, el Gólgota estaba fuera de las murallas de Jerusalén, tras la ampliación del recinto de la ciudad por el emperador Adriano (siglo II), quedó incluido en él La iglesia actual del Santo Sepulcro está construida, con gran probabilidad arqueológica e histórica, en el sitio de la sepultura (cf A Parrot, *El Gólgota y el Santo Sepulcro*, Valencia 1963)

171 Se encuentra en el *Evangelio de Pedro*, 24

172 Una de las cuatro puertas de Jerusalén que daban al norte se llamaba «Puerta del huerto» Según Cirilo de Jerusalén (siglo IV), podían verse todavía en su tiempo los restos de un huerto cerca de la iglesia del Santo Sepulcro, construida por Constantino en el sitio tradicional del sepulcro de Jesús (cf R E Brown II, 1243)

173 Léase sin embargo F Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du judaisme*, 401-429, que presenta numerosos textos judíos y patrísticos en favor de un simbolismo (¿cuál?) del huerto Cf *infra*, 179, nota 62

174 Mc 15, 42, Lc 23, 54, cf Mt 27, 52 Los sinópticos sólo dicen que el sepulcro estaba excavado en la roca

mente una situación de urgencia, pero pone ante todo de relieve la fecha pascual, con la que Jn ha ido puntuando el relato de la pasión.

Para describir el sepulcro (v. 41), el evangelista acumula dos datos tradicionales: el sepulcro es totalmente nuevo, nunca había sido contaminado por la presencia impura de un cadáver[175]. Es allí donde José y Nicodemo pusieron a «Jesús»: el evangelista ha evitado aquí la palabra «cuerpo»[176]; termina su relato mencionando a aquel que va a vencer a la muerte para siempre. No habla de la piedra puesta en el sepulcro para cerrarlo (Mt-Mc); sólo la menciona en 20, 1, para decir que fue «quitada del sepulcro».

El relato de la pasión acaba con una narración donde se confirma plenamente la muerte de Jesús, pero se la rodea de silencio, de respeto, de honor y de paz. Con este sepelio digno de un rey termina la exposición biográfica de Jesús de Nazaret.

APERTURA

La gloria y la cruz. *Cansado de una enseñanza que le parece excesivamente centrada en el sufrimiento meritorio de Cristo, el cristiano de hoy se siente más a gusto en el cuarto evangelio, que pone de relieve al Cristo glorioso. Se trata de un sentimiento bien sólido: con una lucidez penetrante, el evangelista se ha sumergido en el misterio de Jesús de Nazaret. Y eso, incluso en el curso del relato de la pasión. ¿Se sigue de aquí que ha olvidado la presencia y el valor misterioso de la cruz? Muy pronto la primera Carta de Juan denuncia una lectura del evangelio de corte gnóstico*[177]*, que tiende a desconocer el carácter paradójico del mensaje de Jn, en el que coexisten la gloria y la cruz. Del mismo modo, ¿no habría hoy cierta tendencia a olvidar su dimensión de sufrimiento y de fracaso?*

La interpretación joánica de la muerte de Cristo debe situarse en relación con las de los otros evangelistas; ha sido preparada,

175 Mt 27, 60, Lc 23, 53 Jn no dice que el sepulcro perteneciese a José de Arimatea

176 A diferencia de Mt 27, 60, Mc y Lc utilizan el pronombre *autón* («*lo* depositó») referido a Jesus, este matiz desaparece en las traducciones modernas, donde el pronombre parece referirse al «cuerpo» antes mencionado, para el cual el pronombre debería ser *autó*

177 Cf *infra,* «Juan y la gnosis», 260-265

por otra parte, por la tradición sinóptica. Pues bien, ésta no es ni mucho menos «dolorista», como si el sufrimiento fuera la enseñanza principal del relato de la pasión. Una sola constatación: el episodio de la crucifixión se narra en pocas palabras. Sin embargo, aparece claramente el lado sombrío de la muerte de Jesús, que señala muy oportunamente la palabra del Crucificado en Marcos: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Al revés, en el cuarto evangelio aparece el poder soberano con que Jesús se muestra señor de sus últimos instantes: el que ha tomado su cruz manifiesta el efecto salvífico de su muerte fundando su nueva familia y entregando su espíritu. El auténtico creyente deberá tener en cuenta los cuatro evangelios, no sólo uno, y también sus diversos acentos.

Así pues, escuchando al Resucitado que muestra simbólicamente sus llagas a los discípulos (20, 20), importa captar la comprensión cristiana de la gloria y de la cruz. Antes del último día, una no puede absorber a la otra; el filósofo diría que una y otra mantienen aquí una relación «dialéctica». Aunque los evangelios tienen en cuenta las dos, lo cierto es que ponen el acento en una u otra. De ahí el riesgo de dar preferencia a una a costa de la otra.

El doble rostro de la muerte. *La sombra de la cruz, la paradoja de la gloria a través de la cruz, afecta a cada uno de los hombres en el momento de su muerte. La muerte tiene un rostro terrible, pero es también para el creyente un paso hacia el Padre que lo espera, invitándole a afrontar confiadamente la separación de los seres queridos. Los paganos decían: «No moriré del todo», ya que mis hijos y mis obras seguirán prolongando mi yo en la tierra. Jesús sigue estando presente a través del evangelio del discípulo amado. Más aún, atraviesa la muerte para alcanzar la vida definitiva que comunica a los suyos al entregar su aliento. Cuando inclina la cabeza como para dormirse, expresa simbólicamente que la muerte es un sueño que preludia la resurrección; ¿no había dicho: «El que cree en aquel que me ha enviado tiene la vida eterna; ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24) y «Si uno guarda mi palabra, no verá la muerte jamás» (8, 51)? El creyente aprende de este modo a ver la muerte con serenidad, sabiendo que Dios es más fuerte que la muerte.*

Exégesis y lecturas tradicionales. *La exégesis tiene ante todo una función purificadora que ejerce respecto a ciertas lecturas acomodaticias que, aunque inspiradas en una auténtica devoción,*

se desvían de los datos del texto, ocultando así su auténtico sentido. En este trabajo, los críticos logran a veces un consenso. La exégesis tiene además y sobre todo una función positiva de interpretación; bajo este aspecto, los exegetas pueden a veces disentir mucho unos de otros. Por ejemplo, para nosotros la túnica sin costura no desgarrada por los soldados prefigura la integridad del cuerpo de Cristo a través de la muerte, como se confirma en aquella palabra: «No se le romperá ni un solo hueso». Así también, aun sin negar que María sea verdaderamente la Madre de los fieles, yo he intentado leer el relato de 19, 25-27 buscando su significación a partir del contexto del cuarto evangelio.

Pero no cabe duda de que, aunque a veces haya que criticarlas, las interpretaciones tradicionales que han estado en boga mantienen su interés. Orígenes nos hace penetrar más incisivamente en un aspecto secreto del testamento de Jesús a su discípulo y a su madre. Al comienzo de su comentario, después de decir que nadie puede captar el sentido del cuarto evangelio si no ha descansado en el pecho de Jesús, advierte que fuera de Jesús no tuvo María otros hijos y que, sin embargo, el Señor dijo a su madre:

> *He aquí a tu hijo», y no : «He aquí que este hombre es* también *hijo tuyo», como si le dijera: «He aquí a Jesús, al que tú diste a luz». En efecto, todo hombre que llega a la perfección deja ya de vivir, ya que Cristo vive en él; y como Cristo vive en él, [Jesús] dice de él a María: «¡He aquí a tu hijo, a Cristo!»*[178].

Inspirándose en la palabra de Pablo en Gál 2, 20, Orígenes ve en la persona del Discípulo la figura del creyente que ha llegado a una plena comunión con Cristo. Coincide de este modo con la perspectiva joánica de la identificación del cristiano con Jesús, que se ponía de relieve en el primer discurso de despedida[179]. *Las palabras del Señor a su madre revelarían esta identificación que resulta de la fe perfecta. A su juicio, el creyente es Jesús, que sigue estando presente a pesar de su partida.*

Más en general, el exegeta está muy interesado en conocer la historia de la tradición interpretativa, que hoy se designa con la palabra Wirkungsgeschichte, *historia del efecto del texto a lo largo de los siglos en virtud de las diversas coyunturas históricas o*

178. Orígenes, *Comment. in Johannem* 1, 23 (= SC 120, 73).
179. Cf. *Lectura* III, 125s.

sociales. Aunque el exegeta no puede apoyarse siempre en las adquisiciones de la tradición, sólo las critica cuando alguien ha utilizado la Escritura como un cajón de donde saca algún que otro texto para justificar una tesis establecida de antemano o cuando se pretende excluir toda interpretación distinta. El exegeta no se olvida de que todo texto, y con mucha más razón la Escritura, puede desplegar riquezas de sentido que no saltan inmediatamente a la vista. Tampoco se olvida de que su trabajo forma parte de las ciencias humanas, que siempre pueden progresar. Recordemos a este propósito los errores cometidos por los más grandes sabios. Por ejemplo, A. Einstein se negó por mucho tiempo a admitir la existencia de un universo en expansión, una verdad que podía deducirse de los datos que él mismo poseía ya desde 1916; intentó incluso excluir esta posibilidad debido a una «constante cosmológica», imaginada en todos sus elementos. Pero fue este mismo sabio el que calificó más tarde esta actitud como la necedad mayor de su carrera[180]. *¿Por qué la condición del lector de las Escrituras va a ser diferente de la de los científicos?*

Gracias a la cooperación de la exégesis, de la reflexión cristiana y de los nuevos conocimientos históricos y lingüísticos, el mensaje de la Escritura, el mismo que alimentó la fe desde los orígenes del cristianismo, se va manifestando poco a poco en toda su profundidad y su verdad.

180. M. de Pracontal, en «Nouvel Observateur», 12-18 mayo 1994, 12.

AL ENCUENTRO CON EL VIVIENTE
20, 1-31

Al quedar encerrado en el sepulcro, Jesús de Nazaret desaparece de la escena pública. Poco después, los discípulos proclaman vigorosamente que otra vez está vivo y que ha logrado reconciliar a los hombres con Dios. ¿Qué es lo que ha ocurrido entre la muerte de Jesús y el nacimiento, por la fe pascual, de la comunidad cristiana? Los evangelios ofrecen una respuesta con el relato de las «apariciones» del Resucitado: Jesús se mostró a los discípulos, les manifestó qué significaba para ellos su entrada en la vida definitiva y los envió a proclamar la buena nueva. Este es el mensaje de los relatos evangélicos de pascua[1].

La tradición evangélica

La comunidad de los creyentes expresó primero su convicción en fórmulas sucintas[2]: confesiones de fe que proclaman que Jesús fue despertado de la muerte[3], himnos que celebran la exaltación gloriosa de Jesús[4]. Pablo, por ejemplo, recoge una fórmula que cabe fechar por el año 35:

> Porque yo os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:
> que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras;
> que fue sepultado,
> y resucitó al tercer día según las Escrituras;
> que se apareció a Pedro y luego a los doce (1 Cor 15, 3-5).

1 La literatura sobre este tema es inmensa G Ghiberti ofrece una ojeada de la misma en E Dhanis (ed), *Resurrexit,* Roma 1970, completada por J Schmitt, en DBS 10 (1982), 578-582

2 La presentación se apoya en nuestra obra *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* Salamanca ^{5}1992 (citada en adelante como RJMP), 41-91

3 Rom 10, 9, 1 Cor 15, 3-5, 1 Tes 1, 10, 4, 14

4 Rom 1, 3s, Flp 2, 6-11, 1 Tim 3, 16, Ef 4, 7-10, Rom 10, 6s, 1 Pe 3, 18-22

Tras el recuerdo de la muerte y de la sepultura, el término tradicional «resucitó»[5] intenta expresar el paso de Jesús muerto a una vida que no acaba. Se utilizaron además otras expresiones sacadas de un campo lingüístico muy distinto: la exaltación de Jesús a la derecha de Dios, su entrada en el santuario no hecho por manos de hombre, su glorificación. El acontecimiento mismo de la resurrección no se narra en ningún texto del nuevo testamento: por su misma naturaleza, se escapa al conocimiento histórico. Lo mismo que el sol deslumbra a todo el que lo mira de frente, pero se deja reconocer en sus efectos, la resurrección sólo puede ser conocida en la fe, por el testimonio del encuentro con Jesús que experimentaron los discípulos: en el texto que trasmite Pablo (1 Cor 15, 4-8), la afirmación de la resurrección va seguida inmediatamente de la enumeración de las apariciones: la lista de sus beneficiarios llega hasta el mismo Pablo. A partir de estos testimonios que pertenecen a la ciencia histórica, la resurrección de Jesús es un hecho que el creyente puede llamar «real»[6].

Los evangelistas presentaron en varios relatos estos encuentros de los discípulos con el Resucitado y lo hicieron de manera distinta según la perspectiva teológica de cada autor y según las tradiciones de que disponían. Para captar mejor este proceso que va desde la afirmación desnuda del hecho hasta su narración, se puede comparar el relato lucano de la conversión de Pablo con el testimonio del interesado: mientras que en sus cartas Pablo se limita a indicar sobriamente la experiencia que lo trasformó radicalmente —ha «visto» a Cristo (1 Cor 9, 1), fue «conquistado» por él en su carrera de perseguidor (Flp 3, 12), fue «conocido por él»[7]—, Lucas expone detalladamente en el libro de los Hechos su encuentro con el Señor glorificado[8]. Estos dos relatos, ciertamente distintos, se atienen al hecho, pero cada uno lo presenta de forma distinta.

5 Aquí se utiliza el término *egégertai*, perfecto pasivo del verbo *egeírō*, que significa «despertar» (se sobrentiende «de la muerte») En 1 Tes 4, 14 se utiliza otro verbo *anéstē*, de *anístēmi*, que significa «levantar» de la posición tumbada del cadáver Cf RJMP 44-49

6 Hemos precisado esta distinción en RJMP 265-271 La resurrección de Jesús es, como tal, un acontecimiento *trans-histórico*, conviene reservar el término «histórico» a lo que puede conocerse por la ciencia y abrir la historia a otras realidades distintas de los datos científicos De hecho, lo *real* desborda lo *histórico*, la historia se extiende más allá del terreno establecido por la «ciencia histórica»

7 Cf Gál 1, 13-23, 1 Cor 15, 8-10

8 Hech 9, 1-19, 22, 6-21, 26, 12-23 Cf RJMP 93-109 y 115-133

Si en las fórmulas kerigmáticas y en los himnos la comunidad afirma el acontecimiento que fundamenta su fe, en los relatos pascuales manifiesta con mayor claridad el nexo que la une con el Resucitado. Los relatos de aparición están sin duda enmarcados narrativamente por datos espacio-temporales, pero no por eso constituyen una secuencia de corte biográfico sobre Jesús después de su victoria sobre la muerte: la existencia del Resucitado es una existencia celestial y no de este mundo. A través del prisma de las palabras del Señor, los relatos cuentan la comprensión que la Iglesia de los orígenes tenía de sí misma, inseparable desde entonces de la realidad de Jesús, que vive en Dios y que está siempre presente entre los suyos.

No hay que extrañarse de que en los evangelios no siempre coincida la localización de las apariciones (Jerusalén o Galilea) ni su cronología: lo que los evangelistas pretenden no es reconstruir una secuencia de acontecimientos unidos por una lógica interna, como en la pasión, donde el arresto precedía al proceso y el proceso a la condena y a la muerte, sino significar desde diversas perspectivas el efecto del acontecimiento pascual en este mundo. Lo que las presentaciones evangélicas tienen en común es que el descubrimiento del sepulcro vacío precede a las apariciones del Resucitado[9].

Los evangelistas se guardan muy bien de hacer del Resucitado un Jesús superviviente. ¿No es para evitar este peligro por lo que Marcos (16, 1-8), el más antiguo de ellos, no refiere ninguna aparición, sino que termina bruscamente su relato con el anuncio de un encuentro en Galilea?[10]. En los otros textos en que Jesús se hace ver viviente, nadie es capaz de disponer de aquel que se presenta de improviso y desaparece del mismo modo; su iniciativa es absoluta y su aspecto no permite reconocerlo al principio; su nueva existencia no necesita ninguna justificación de tipo apologético, excepto en Lc 24, 36-43, donde el Resucitado quiere probar la realidad de su cuerpo a los discípulos que creían ver a un espíritu.

9 El kerigma primitivo no mencionaba el hallazgo del sepulcro vacío La desaparición del cadáver no es más que un corolario de la resurrección realizada, la cual, según la concepción judía que comparten los evangelistas, implica la transformación total del cuerpo (cf 1 Cor 15, 42-49) Esta espera se reservaba, para todos los hombres, al final de los tiempos

10 Cf Mc 16, 7s Los versículos con que termina este evangelio (Mc 16, 9-20) no son el final original Añadidos en una fecha posterior, se conservaron en el canon Su contenido está sacado de los otros evangelios canónicos o de fuentes análogas Se llama a estos versículos «el final marquiano» cf J Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16, 9 20)*, Paris 1978

En cuanto al lapso de tiempo durante el que se produjeron las apariciones, ni siquiera Lucas se preocupa mucho de precisarlo: la misma ascensión ¿tuvo lugar la tarde de pascua (Lc 24, 51) o cuarenta días después de pascua (Hech 1, 3-11)? En todo caso, las apariciones a los discípulos se acabaron, pues la Iglesia ya estaba fundada. Mateo muestra indirectamente que la aparición majestuosa de Cristo en Galilea es también una despedida. En Jn, las palabras de Jesús en 20, 29 inician el tiempo de «creer sin haber visto». No obstante, el cese de las apariciones no significa ni mucho menos que el Resucitado esté ausente, lo que sucede es que su presencia es de otro tipo. Sigue siendo para siempre el «Enmanuel» (cf. Mt 1, 23; 28, 20); la fuerza del Espíritu irrumpirá en los discípulos (Lc 24, 49); se les da finalmente el Espíritu santo (Jn 20, 22).

Esta dimensión de la fe eclesial se confirma por el hecho de que, en cada evangelio, el episodio principal de esta sección es el encuentro de Jesús con los discípulos reunidos; así se funda la comunidad de los que creen en su resurrección[11]. En todas las versiones, este relato está construido según un esquema tripartito:

1. la iniciativa radical de Jesús;
2. el reconocimiento de aquel que se hace presente;
3. la misión que se confía a los discípulos.

Esta misma estructura se encuentra en otros relatos pascuales[12].

La perspectiva joánica

También Jn refiere varias manifestaciones del Señor viviente. Pero su forma de ver el misterio pascual es distinta de la de los sinópticos. Para éstos, la «resurrección» de Jesús es, como el mismo término indica, un acontecimiento que sucede a la muerte y se distingue de la ascensión, si por ésta se entiende su entronización celestial. En Jn se suprime el espacio de tiempo que separa estos actos distintos.

Según su esquema de bajada/subida del Hijo del hombre, la subida coincide con el momento de la muerte. Para Jesús, morir es, después de haber acabado su misión, «pasar de este mundo al Padre» (13, 1). El doble sentido de la palabra «ser elevado» en 12, 32 muestra claramente que la muerte y la exaltación del Hijo son un

11. Mt 28, 16-20; Lc 24, 33-49; Jn 20, 19-23; cf. Mc 16, 7 y Mc 16, 14-18.
12. Mt 28, 9s; Jn 20, 16-18. Cf. RJMP 139-141.

único misterio; en 13, 30-31 se alude a la muerte inminente tan sólo con el «ahora» de la glorificación[13]. Así, como ya hemos recordado, en algunos iconos eslavos Jesús muere con unos ojos grandes y muy abiertos, ya que entra en la gloria eterna. La peculiaridad estilística de Jn es haber mostrado que la gloria penetra en los acontecimientos terrenos. Se comprende que el evangelista no emplee a propósito de Jesús la expresión «resucitado de entre los muertos», más que en dos de sus comentarios que son un eco de la expresión tradicional[14].

En estas condiciones, la crítica subraya una dificultad de primer orden. Si en la presentación que sigue a la glorificación del Hijo en el momento de su muerte ya está todo dicho, ¿a qué viene narrar algunos relatos de aparición? A este interrogante, se puede responder que el relato pascual de Jn no se contenta con recoger sin más la tradición común; responde a una exigencia interna de la obra y está impregnado de su teología. En los discursos de despedida, Jesús dio alguna luz sobre la nueva situación de los discípulos después de su paso al Padre; pero narrativamente estos anuncios se quedaban en el plano de las promesas. Ahora que el Hijo ha llegado al final de su itinerario, lo que hay que mostrar es cómo los suyos se apropiaron de lo que les había obtenido el paso de Jesús a la gloria. He aquí, pues, no ya la biografía del Resucitado, sino la historia de los discípulos que se encaminan hacia la fe en el Señor viviente que sale a su encuentro.

El tema de la alianza definitiva entre Dios y los hombres, subyacente al texto joánico desde el prototipo de los signos[15] y evocado en varias frases de los discursos de despedida, se expresa aquí en el mensaje del Viviente a María de Magdala —«subo a mi Padre, que es vuestro Padre, a mi Dios, que es vuestro Dios» (20, 17)— y a través del don efectivo del Espíritu (20, 22), que sólo Jn sitúa en el curso mismo de una aparición. La unión intrínseca de los creyentes con el Hijo, el «tener parte con él» (13, 7) que trasforma su existencia, se percibe en un envío que prolonga el suyo (20, 21). Podría aceptarse en este sentido la expresión de W. Marxsen, un autor cuyas afirmaciones no siempre compartimos: *Die Sache Jesu geht weiter,* «la causa de Jesús sigue adelante», desplegándose a través de la acción de los discípulos.

13. Cf. *supra,* 18s.
14. Jn 2, 22, que hay que comparar con el paralelo en 12, 16, donde el término es «glorificado», y 20, 9.
15. En Caná (2, 1-11); cf *Lectura* II, 168s.

Los episodios del capítulo 20 se suceden con bastante independencia; por ejemplo, no hay nada que vincule la aparición a los discípulos y el encuentro con la Magdalena. Cada pieza vale por sí misma. Se ha propuesto entonces unificarlo todo presentando el capítulo como una catequesis de la fe que reconoce en Jesús al Señor y es capaz de irradiar su presencia en el mundo[16]. Este es el objetivo global de la presentación joánica: María de Magdala y los discípulos parten de una falta de fe y llegan a una fe plena. Pero es inútil buscar una progresión entre un episodio y otro. Sin embargo, aunque el evangelista no quiso enlazar artificialmente entre sí unos recuerdos de diversa índole, sí quiso estructurar el texto comenzando por la fe del discípulo amado y de María, cada uno por separado, para continuar luego por el grupo de los discípulos y concluir con la aclamación: «¡Dichosos los que creen sin haber visto!». El lector asiste a una extensión progresiva de la fe en el Señor viviente hasta los lectores de hoy.

Los críticos subdividen el texto de distintas formas[17]. Por nuestra parte, sin detenernos en la cuestión de las fuentes del texto[18], pero a partir de los nexos entre las perícopas, creemos que los relatos pueden agruparse en dos unidades literarias coronadas por una reflexión del evangelista:

- alrededor del sepulcro de Jesús (20, 1-18);
- Jesús y sus discípulos (20, 19-29);
- una conclusión para cerrar el capítulo y todo el evangelio (20, 30-31).

16 Esta es, entre otras, la perspectiva de D Mollat, *La foi pascale* , en E Dhanis (ed), *Resurrexit*, 316-339, y la de I de la Potterie NTS 30 (1982-1983) 26-49 Igualmente, L Dupont Bib 54 (1973) 492-498 Sin embargo, nos sentimos reticentes sobre la distribución en quiasmo o en función de tal o cual término, ya que esta presentación nos parece artificial

17 Los autores distinguen en su mayoría cuatro perícopas los discípulos en el sepulcro (20, 1-10), la aparición a María (20, 11-18), la aparición a los discípulos reunidos (20, 19-23), la aparición a Tomás (20, 24-29)

18 Se han propuesto muchos intentos de reconstrucción de la fuente El más interesante es el de G Hartmann ZNW 55 (1964) 197-220 Según Hartmann, el relato primitivo comprendía los vv 1-11 14-25 19 27 20 28 21-23 Esta disposición supone la eliminación del discípulo amado (en 1-11) y la atribución a los Once de lo que se dice de Tomás (en 18-28) R Schnackenburg III, 372-379, llega al mismo resultado, aunque se esfuerza en precisar la orientación de la fuente y las modificaciones joánicas

EN EL SEPULCRO DE JESÚS (20, 1-18)

1 El primer día después del sábado, María de Magdala viene al sepulcro muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro; ve que la piedra ha sido quitada del sepulcro. 2 Corre, pues, y viene a Simón Pedro así como al otro discípulo, al que Jesús amaba, y les dice: «Han quitado del sepulcro al Señor, y nosotras no sabemos dónde lo han puesto». 3 Salió, pues, Pedro, así como el otro discípulo, y se dirigían al sepulcro. 4 Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió delante, más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro. 5 Asomándose, ve que los lienzos están colocados allí; pero no entró. 6 Llega a su vez Simón Pedro, que le seguía, y entró en el sepulcro. Mira los lienzos colocados 7 y el velo que había estado sobre su cabeza, no entre los lienzos, sino aparte, enrollado en un lugar distinto. 8 Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó. 9 En efecto, no sabían todavía que, según la Escritura, tenía que ser levantado de entre los muertos. 10 Luego los discípulos se volvieron a su casa.

11 En cuanto a María, estaba de pie junto al sepulcro, fuera, llorando. Pues bien, llorando se asomó al sepulcro 12 y ve a dos ángeles vestidos de blanco, sentados allí donde había sido puesto el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera, el otro a los pies.

13 Ellos le dicen: «Mujer, ¿por qué lloras?». Ella les dice: «Porque han quitado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto».

14 Habiendo dicho esto, se volvió hacia atrás, y ve a Jesús que estaba de pie, pero ella no sabía que era Jesús.

15 Jesús le dice: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿a quién buscas?». Ella, pensando que era el hortelano, le dice: «Señor, si eres tú quien se lo ha llevado, dime dónde lo has puesto, y yo iré a llevármelo». 16 Jesús le dice: «¡María!». Vuelta, ella le dice en hebreo: «¡Rabbuni!» (que quiere decir: Maestro). 17 Jesús le dice: «¡Deja de tocarme! Ciertamente todavía no he subido al Padre, pero ve a mis hermanos y diles que subo a mi Padre, que es vuestro Padre, a mi Dios, que es vuestro Dios». 18 María de Magdala va pues a anunciar a los discípulos: «He visto al Señor y he aquí lo que me ha dicho».

El relato de Jn se sitúa al final de una larga tradición sobre los acontecimientos que tuvieron lugar en torno al sepulcro de Jesús.

En el principio de esta tradición se reconoce el recuerdo de la visita de las mujeres que se encontraron con el sepulcro abierto y vacío. Este recuerdo tiene valor histórico[19], ya que el relato, en el que se interpreta inmediatamente el hecho mediante el anuncio de un ángel[20], no tiene originariamente ninguna intención apologética: se refiere a unas mujeres que en aquella época no podían actuar jurídicamente como testigos. Luego se le añadió el mensaje de la cita en Galilea, destinado a los discípulos (Mc 16, 7 par.), y la mención de una visita de los discípulos al sepulcro, para verificar los rumores de las mujeres (cf. Lc 24, 12.24).

Jn reelaboró fuertemente esta tradición. La visita de los discípulos al sepulcro vacío se desarrolla en un relato donde interviene el Discípulo con Pedro; la de las mujeres se individualiza en un solo personaje, María de Magdala, a la que se aparecerá el mismo Jesús. Los dos primeros versículos del capítulo 20 sirven para introducir ambos episodios.

1 **El primer día después del sábado, María de Magdala viene al sepulcro muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro; ve que la piedra ha sido quitada del sepulcro.** 2 **Corre, pues, y viene a Simón Pedro así como al otro discípulo, al que Jesús amaba, y les dice: «Han quitado del sepulcro al Señor, y nosotras no sabemos dónde lo han puesto».**

Según la tradición común, el descubrimiento del sepulcro abierto y vacío tuvo lugar, no «el tercer día», en el que sitúan el acontecimiento de la resurrección las fórmulas kerigmáticas[21], sino a los dos días de la crucifixión, es decir, el día que sigue al sábado, fecha que para los cristianos corresponde al domingo, el día de su asamblea litúrgica[22]. En el contexto pascual, la expresión

19 Cf RJMP 280s

20 Es inútil pensar que la fuente de este relato no hablaba de un angel (a pesar de P Benoit, *Mel J Jeremias*, Berlin 1964, 141-152), ya que no se puede concebir un relato sobre la tumba de Jesús sin la mención de un mensaje pascual (cf RJMP 170s)

21 Por ejemplo, 1 Cor 15, 4 La fórmula «tercer día» no quiere precisar una fecha, sino sugerir bíblicamente el significado escatológico del acontecimiento (cf RJMP 45s)

22 Cf Hech 20, 7, 1 Cor 16, 2 Sobre el domingo, cf W Rordorf *Der Sonntag* Zurich 1962, 213-233 (estas páginas están traducidas al francés en *Sabbat et Dimanche dans l'Eglise ancienne*, Lausanne 1972) Según L Schenke, *Le Tombeau vide et l'annonce de la Resurrection*, Paris 1970, «el fragmento tradicional subyacente a Mc 16, 1-8 se refiere a una antigua tradición cultural originaria de Jerusalén» (p 114)

«primer día» sugiere que ha comenzado un tiempo nuevo para el mundo (cf. 2 Cor 5, 17). Jn modifica la indicación sinóptica sobre la hora: no «después de salir el sol» (Mc 16, 2), ni «al amanecer» (Lc 24, 1), sino cuando no había acabado todavía la noche, o sea, entre las 3 y las 6; el griego emplea aquí la palabra *skotía* («las tinieblas»), típica del lenguaje de Jn[23].

María de Magdala[24], mencionada en 19, 25 entre las mujeres al pie de la cruz, está sola. Al no hablar de las otras mujeres que según los sinópticos la acompañaban[25], Jn prepara el encuentro personal de María con Jesús. No se indica nada sobre el motivo de la visita de María al sepulcro: ni la intención de ungir el cadáver (Mc-Lc) —ya que el sepelio se había hecho según las normas— ni la de una lamentación ritual (Mt); la continuación del relato muestra que se trataba simplemente de un impulso del corazón.

Al ver la piedra «quitada»[26], María, sin entrar siquiera en el sepulcro, corre a avisar a los discípulos. El relato se distingue del de los sinópticos, que en el lenguaje de la Iglesia primitiva refieren una respuesta de Dios: «Buscáis a Jesús el Nazareno, el Crucificado. Ha resucitado; no está aquí» (Mc 16, 6 par.). Al no haber oído nada, María no tiene ningún mensaje que trasmitir; sigue con todo realismo una lógica perfectamente humana y deduce, al ver abierto el sepulcro, que se han llevado el cadáver.

De hecho corre a Pedro, el jefe de los Doce, y también al Discípulo, precisión que revela la mano de Jn, deseoso de situar a este personaje al lado de Pedro en las situaciones importantes[27]. María

23 Jn 1, 5, 6, 17, 8, 12, 12, 35 46, 1 Jn 1, 5, 2, 8s 11 Esta indicación sugiere las prisas de María por acudir al sepulcro, pero da a entender además el sentido simbólico de las tinieblas

24 María era natural de la pequeña ciudad de Magdala, al suroeste de Cafarnaun (hoy sepultada en las aguas del lago) Era conocida en la tradición evangélica Mt 27, 56 61 par, 28, 1 par, cf Lc 8, 2, Mc 16, 9 La crítica no acepta su identificación con María, hermana de Lázaro (12, 3)

25 Segun Mc son tres, según Mt dos, según Lc varias Se menciona siempre a María Magdalena como la primera del grupo En Jn 20, 2, la expresión sorprendente «*nosotras* no sabemos», es una huella de la fuente utilizada

26 El verbo «quitar» es el mismo que en la orden dada por Jesús en 11, 39 ante el sepulcro de Lázaro y ejecutada por los asistentes (11, 41) El lector puede percibir un contraste aquí la lápida no es quitada por manos del hombre En el plano simbólico, la lápida «rodada» (sinópticos) o «quitada» (Jn) significa que ha sido vencida la fuerza del *sheol* Según el pensamiento judío, el sepulcro no equivale a nuestro cementerio («lugar de reposo»), sino que simboliza el *sheol*, adonde han bajado los muertos y de donde no pueden salir (cf L Pedersen, *Israel Its Life and Culture* I, Oxford 1926, 462)

27 Jn 13, 23, 21, 20 23s, quizás 18, 15s Una señal de la intervencion joánica sobre la fuente es la repetición de la partícula *prós* delante de la mención del «otro discípulo» en 20, 2

no les dice que han quitado la piedra ni el «cuerpo», sino que se han llevado al «Señor». Aquí podría percibirse la ironía de Jn: el lector sabe que, igual que no ha sido quitada la piedra del sepulcro, tampoco el «Señor» ha sido quitado por manos de hombre. Al mismo tiempo se evoca la leyenda de un rapto o de un traslado accidental del cadáver[28]. ¿Quiere indicar Jn que los mismos discípulos habían considerado ya esta explicación, una explicación que se verá desmentida por la presencia de los lienzos en el sepulcro? En todo caso, las palabras de María muestran su afecto por aquél a quien ha visto morir, pero también su desconcierto. Las tinieblas en que se encuentra, lo mismo que los discípulos, se sugieren en la indicación inicial: «Cuando todavía estaba oscuro».

Los discípulos en el sepulcro de Jesús (20, 3-10)

3 **Salió, pues, Pedro, así como el otro discípulo, y se dirigían al sepulcro.** 4 **Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió delante, más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro.** 5 **Asomándose, ve que los lienzos están colocados allí; pero no entró.** 6 **Llega a su vez Simón Pedro, que le seguía, y entró en el sepulcro. Mira los lienzos colocados** 7 **y el velo que había estado sobre su cabeza, no entre los lienzos, sino aparte, enrollado en un lugar distinto.** 8 **Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó.** 9 **En efecto, no sabían todavía que, según la Escritura, tenía que ser levantado de entre los muertos.** 10 **Luego los discípulos se volvieron a su casa.**

El relato de Jn obedece a dos tendencias, la de la tradición subyacente y la del mismo evangelista. La primera se manifiesta cuando comparamos este texto con dos episodios relatados por Lucas.

Lc 24, 24	*Lc 24, 12*	*Jn 20, 3-10*
Algunos de los nuestros se dirigieron al *sepulcro*	pero él se levantó y *corrió al sepulcro*	Pedro salió... y se dirigió al *sepulcro corriendo*
y encontraron las cosas tal como habían dicho las mujeres, pero a él no lo vieron.	*asomándose*, ve los *lienzos* solos y *se volvió a su casa*, admirado de lo que había pasado.	«él» mira *los lienzos* colocados allí... y *se volvieron a su casa.*

28 Cf Mt 28, 11-15 La polémica a este propósito está atestiguada hasta el siglo III Demuestra a su manera que no se encontró efectivamente el cadáver de Cristo

El texto de Lc 24, 24 refleja el recuerdo de que algunos discípulos, avisados por las mujeres, se habían dirigido al sepulcro y habían constatado sin más la ausencia del cadáver. Lc 24, 12 sólo se refiere a Pedro; su formulación está tan cerca de la de Jn que algunos autores ven en este versículo de Lc un añadido redaccional, si no una interpolación a partir del texto joánico, tal como se sugiere en algunos manuscritos, ciertamente poco numerosos. Pero la mayor parte de los críticos están de acuerdo en mantener su autenticidad; el parecido entre los dos textos se justificaría por la existencia de una tradición común recogida por cada uno de los dos evangelistas[29]. Reflejaría la autoridad que se reconocía a Pedro entre los discípulos: ¿no había sido acaso él el primero en gozar de una aparición del Resucitado (1 Cor 15, 5; Lc 24, 34)? Su constatación avalaba el testimonio de las mujeres.

En el texto de Jn se mantiene la precedencia de Pedro: mencionado en primer lugar (20, 2.3), es también el primero que entra en el sepulcro (20, 6) y ve los lienzos (20, 6-7). Ninguno de los dos pasajes de Lucas sugiere que la comprobación de la ausencia del cuerpo haya conducido a Pedro a suponer una explicación divina. Lucas indica sin embargo que Pedro se quedó «admirado» (24, 12); el verbo griego *thaumázō* expresa algo más que una simple perplejidad. Según la reflexión de Simone Weil, «la atención consiste en suspender el pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable para el objeto... La mente debe estar vacía, a la espera, sin buscar nada, pero dispuesta a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en ella»[30]. Pedro se calla, pero sigue estando atento; deja abierta la posibilidad de una esperanza, confusa todavía, pero en trance de nacer. No ha visto más que los lienzos «solos»: la ausencia exige algo más y con su vacío hace presentir una presencia distinta, nueva. Los poetas y los aficionados a los símbolos pueden aventurarse por esta pista. Jn no dice nada sobre

29 A Dauer ha retomado recientemente esta cuestión y ha afirmado la inautenticidad de Lc 24, 12 (ETL 70 [1994] 294-318) Sin embargo, sería prematuro renunciar al acuerdo casi unánime de los críticos sobre este punto

30 S Weil, *A la espera de Dios*, Madrid 1993, 70s

la reacción de Pedro, pero sugiere sin duda alguna esta misma admiración silenciosa. Su relato apunta a la reacción del otro discípulo y toma así un nuevo giro.

Como punto de partida, el narrador indica las prisas de los dos, que se ponen a «correr» (como ya había hecho María: 20, 2): señal de su afecto por Jesús. La impronta de Jn se muestra cuando indica que el otro discípulo corrió más aprisa (cf. 20, 4) que Pedro, al que deja sin embargo que entre primero en el sepulcro. Al final, este discípulo «cree»: el vacío y la disposición de los lienzos se han convertido para él en un signo, mientras que no se dice nada de Pedro. ¿Habrá que hablar pues de una infravaloración del uno respecto al otro o, según algunos críticos, de cierta rivalidad entre ellos? Eso sería ignorar el texto. El contraste entre ambas figuras se resolverá en el capítulo 21, donde se precisan sus respectivos papeles. Aquí, en virtud de su unión profunda con Jesús, el Discípulo reconoce el misterio de su presencia a través de su ausencia. Después de esto, el peregrino del santo sepulcro en Jerusalén comprende mejor el sentido de la inscripción grabada en el sepulcro: *¡Non est hic!* («¡No está aquí!»): así se prolonga hasta el infinito la búsqueda de Jesús, el Viviente.

5 Asomándose, [el Discípulo] ve (*blépei*) que los lienzos (*othónia*) están colocados allí; pero no entró. 6 Llega a su vez Simón Pedro, que le seguía, y entró en el sepulcro. Ve (*theorei*) los lienzos colocados 7 y el velo (*soudárion*) que había estado sobre su cabeza, no entre los lienzos, sino aparte, enrollado en un lugar distinto (*eis héna tópon*).

El discípulo, que había llegado primero al sepulcro, se abstiene de entrar en él de momento, quizás por respeto a Pedro, pero escudriña lo que puede verse desde fuera. Cuando entra Pedro, su atención se dirige a los lienzos que habían quedado allí y que aparecen bien ordenados. Juan Crisóstomo indica muy acertadamente el alcance de este descubrimiento:

> Si hubieran robado el cuerpo, no se habrían preocupado de quitar el sudario, de enrollarlo y dejarlo aparte.. La separación de los lienzos, el poner unos a un lado y otros al otro después de enrollarlos debidamente, era obra de alguien que actuaba con cuidado, no al azar, no bajo los efectos de la prisa (*In Joh.*, 85 = PG 59, 465)

De esta manera se da una respuesta a la inquietud que había suscitado María de Magdala: no habían robado el cadáver[31]. Algunos autores no se han contentado con esta respuesta global: han creído ver en la disposición sorprendente de los lienzos la prueba de que, al resucitar, el cuerpo de Cristo los había traspasado de forma maravillosa sin revolverlos; la constatación hecha por Pedro sería una prueba de la resurrección de Jesús[32]. Esta lectura se apoya en una traducción del texto que ha sido justamente criticada[33], ya que fuerza los términos. Este pasaje ha hecho sin duda correr mucha tinta, en relación directa o indirecta con la problemática de la Sábana santa de Turín[34]. Aquí nos limitaremos a lo esencial.

Los «lienzos» (*othónia*) designan el conjunto de piezas de tela utilizadas para la sepultura[35]. Se dice de estos lienzos que estaban *keímena,* del verbo *keîmai,* que significa, tratándose de personas, «yacer, estar acostado», y tratándose de objetos, «estar colocado (en tal lugar)», «estar allí». Después de muchas vacilaciones hemos renunciado a traducir «yaciendo»[36] y hemos preferido un término más neutro: «colocados allí».

Para determinar cuál es el lienzo funerario designado por *soudárion,* las opiniones discrepan según se vea en este término griego la transcripción del latín *sudarium* o bien la del arameo *sudara.*

31 Esta lectura había sido propuesta por Teodoro de Heraclea († 355) y fue recogida por Ammonio de Alejandría (siglo VI) cf J Reuss, *Johannes-Kommentar* , Berlin 1966, 168, 348

32 La hipótesis de un traspaso volátil de los lienzos por Cristo fue quizás propuesta por Ammonio de Alejandría (cf R E Brown II, 1319s), y fue luego sostenida por E G Auer, *Die Urkunde der Auferstehung Jesu,* Wuppertal 1959, por M Balagué Estudios Bíblicos 25 (1966) 169-192, y finalmente por A Feuillet, *La découverte du tombeau vide en Jean 20, 3-10 et la foi au Christ ressuscité* Esprit et Vie 87 (1977) 258-266, 273-284

33 En particular por E Delebecque *Revue des études grecques,* Paris 1977, 239-248, y por R Robert RT 88 (1988) 410-420, 89 (1989) 599-608, que ha reunido sus dos artículos en *Quelques croix de l'exégèse néotestamentaire,* Paris 1993, 153-183

34 De la abundante literatura sobre la Sábana santa de Turín, que probaría la resurrección de Cristo, recordemos el estudio fundamental de C Lavergne, *Cahiers du Saint-Suaire* III, Turin 1961, recogido y desarrollado por B Bonnet-Eymard, *Le Saint Suaire Preuve de la mort et de la résurrection du Christ,* Saint-Parres-lès-Vaudes 1986 Cf A Feuillet, *La decouverte du tombeau vide en Jean 20, 3-10 et la foi au Christ ressuscite* Esprit et Vie 87 (1977) 258-266, 273-284

35 Cf *supra,* 149-151, a propósito de 19, 40

36 El término griego es el mismo que en 20, 12 a propósito del cadáver de Jesús, también podría traducirse por «yacentes», pero se correría el riesgo de aventurarse en reflexiones imaginarias, como si los lienzos no adaptados ya a la forma del cadáver se hubieran «aplastado», privados del apoyo que antes los sostenía, así A Feuillet, *La découverte du tombeau vide* , 260-261, criticado vigorosamente por R Robert, *Quelques croix de l exégèse neotestamentaire* 179s

La palabra *sudarium* designaba un pedazo de tela que servía, como indica la etimología de la palabra, para enjugar el sudor, es decir, una especie de pañuelo o toalla[37], o también una pañoleta que llevaban las mujeres sobre los hombros o envolviendo la cabeza como un velo. Su empleo en un contexto funerario sólo aparece en el cuarto evangelio; pero es sabido que en el amortajamiento de los judíos la costumbre exigía que se le cubriera la cabeza al cadáver[38]. En la Vulgata, san Jerónimo, que no tenía ningún equivalente latino para un paño de este tipo, escogió sin duda *sudarium* en el sentido de «velo». En cuando a nuestra palabra «sudario», fue solamente a partir del siglo XIII cuando tomó el sentido de «mortaja»; antes designaba un manípulo litúrgico o un lienzo funerario, destinado a cubrir la cabeza. Algunos autores modernos han pensado que Jn se refiere a una especie de bufanda destinada a mantener cerrada la boca del cadáver; pero el texto no se presta muy bien a esta lectura. El término *soudárion* se encuentra también en Jn 11, 44 a propósito de Lázaro; en esa ocasión, Orígenes y luego Cirilo de Alejandría lo tomaron por «velo»[39].

Sin embargo, si el término griego recoge el arameo *sudara*[40], podría tratarse de una pieza mucho mayor: en Rut 3, 15, esta tela desplegada llega a contener hasta seis medidas de cebada. Por eso algunos ven en el *soudárion* de Jn el equivalente del *sindón*, la mortaja de los sinópticos, uno de cuyos pliegues se habría empleado para envolver la cabeza del cadáver. Pues bien, este mismo término designa en un targum palestinense del Pentateuco[41] el velo que cubría el rostro de Moisés al bajar del Sinaí. Por eso hemos conservado el término «velo» en nuestra traducción de *soudárion*. El «velo» puede tener en Jn un sentido simbólico, si lo relacionamos con la tradición del velo de Moisés y con su reinterpretación por Pablo en 2 Cor 3, 7-18[42]. Según esta hipótesis, la gloria de Cristo manifestada en su hora había estado oculta bajo el velo mortuorio hasta el día de la resurrección, cuando el Señor retiró para siempre lo que lo había «velado» momentáneamente.

37. En efecto, éste es el sentido de *sudárion* en Lc 19, 20 y Hech 19, 12.
38. SB II, 545, citando a *Mo'ed Qatan* 27a.
39. Cf. R. Robert, *Quelques croix de l'exégèse néotestamentaire*, 183.
40. Esta derivación ha sido propuesta por E. Levesque: Nouvelle Revue Apologétique 74 (1939) 238-237, citado por R. Robert, *Quelques croix de l'exégèse néotestamentaire*, 158.
41. Sobre Ex 34, 31-35: SC 256, 275.
42. Hipótesis sugerida por B. Bonnet-Eymard, *Le Saint Suaire. Preuve de la mort et de la résurrection du Christ*, 65-67, recogida por R. Robert, *Quelques croix de l'exégèse néotestamentaire*, 164s.

El v. 7 presenta además otra dificultad: ¿cómo traducir el giro que dice que el *soudárion* estaba enrollado *eis héna tópon*? El número cardinal *heís* (en acusativo *héna*) sigue siendo bastante oscuro. Los lectores más antiguos, como Crisóstomo, lo interpretan, de acuerdo con el contexto que señala una colocación aparte, en el sentido de «[enrollado] en un sitio particular», es decir, distinto. Esta lectura es la que prevalece entre los exegetas[43], aunque algunos quieren traducir: «en su primer lugar», o «en el mismo lugar», o «en su sitio»[44]. De hecho, la preposición *eis* seguida de acusativo sugiere un desplazamiento: el *soudárion* enrollado estaba colocado en un lugar reservado para él.

En fin, aunque no es posible precisar cada uno de los detalles con absoluta certeza, la intención es clara: los lienzos funerarios no sólo quedaron en el sepulcro, sino que estaban debidamente ordenados, lo que elimina la hipótesis de un rapto o de un traslado del cadáver. Pedro se encuentra, pues, ante un enigma.

El evangelista propone al mismo tiempo un sentido acorde con su fe: abandonados definitivamente, los lienzos funerarios que «ataban» (19, 40) el cuerpo del Crucificado significan que Cristo ha quedado desatado de las ataduras de la muerte, como anunciaban los salmistas en sus cantos de acción de gracias[45]. El *soudárion* enrollado y colocado aparte no oculta ya el rostro glorioso de Cristo.

8 **Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó.** 9 **En efecto, no sabían todavía que, según la Escritura, tenía que ser levantado de entre los muertos.** 10 **Luego los discípulos se volvieron a su casa.**

El narrador no dice ni una palabra sobre la reacción de Pedro, pero sí de la del otro discípulo, del que se había indicado que ha-

43. Así R. Schnackenburg, R. E. Brown, R. Robert. La expresión *eis héna tópon* no puede traducirse «en cierto lugar» (*heís* no equivale al banal *tís*), ni «en su primer lugar» (ya que un número cardinal no puede sustituir a un ordinal más que en ciertos casos, pero no aquí), ni «en otro lugar» (designación vaga, arbitraria), sino, con R. Robert (p. 180), que retiene la traducción de Crisóstomo, «en un lugar distinto». No sería más que una repetición del dato de que el *sudárion* estaba «aparte» de los lienzos.
44. Así en particular A. Feuillet, *La découverte du tombeau vide*..., 264, 266.
45. «Los lazos del *sheol* me envolvían...; me salvó, porque me amaba» (Sal 18, 5s.20; cf. 116, 3-6).

bía llegado antes que Pedro. «Vio y creyó»: esta formulación es aún más fuerte si se piensa que une los dos verbos sin explicitar el complemento objetivo de los mismos.

¿Qué es lo que vio, pues, el Discípulo? Desde luego, no al Resucitado; en este punto, su situación es como la del creyente, de quien se afirma que es feliz por haber creído sin haber visto (20, 29). El creyente no dispone más que del testimonio de los primeros discípulos; el Discípulo cree al ver los indicios que quedaban en el sepulcro. Incluso antes de su contacto con el Resucitado, fue capaz de franquear el abismo: en ausencia del cuerpo, los lienzos funerarios colocados tuvieron para él valor de signo. Su disposición ordenada desmentía de entrada la hipótesis de un rapto del cadáver, que es lo que sin duda dedujo Pedro; y en seguida, el amor que sentía el otro discípulo dejó que se hiciera en él la luz. Para él, según J.-P. Duplantier, «el sepulcro no está ni lleno ni vacío. Se ha convertido en lenguaje»[46]. Atento, el Discípulo capta en el vacío del sepulcro que Cristo ha vencido todo lo que tiene que ver con el tiempo[47]; es decir, Jesús ha vencido a la muerte. Sería prematuro decir que el Discípulo creyó en la resurrección; pero ciertamente creyó en la glorificación celestial de Jesús.

La continuación del relato no precisa qué es lo que el Discípulo creyó con certeza. Por eso, desde san Agustín, se ha propuesto a veces una lectura diferente: el discípulo se habría convencido simplemente de que María de Magdala había dicho la verdad[48]. Este lectura es inconcebible en Jn: va en contra del sentido global del relato en el que ha quedado descartada la hipótesis del robo del cadáver y en contra del empleo absoluto del verbo *pisteúein,* que tiene casi siempre un sentido fuerte[49]. La ausencia de referencias en las narraciones siguientes demuestra más bien la relativa independencia de los relatos pascuales de Jn, que cada uno de ellos constituyen un todo.

El comentario del evangelista en el v. 9 se ha valorado distintamente. Se empalma poco acertadamente con el versículo anterior mediante un «ellos», que incluye por lo menos a los dos actores del relato, si no a los discípulos en general. Según algunos autores,

46. J.-P. Duplantier, en J. Calloud, *L'Evangile de Jean* IV, CADIR 1991, 61.
47. Cf. M. de Diéguez, *Science et nescience,* Paris 1970, 514.
48. R. E. Brown II, 1295, indica que Oepke, von Dobschutz y Nauck compartían esta opinión.
49. ¿Por qué, si no, se habría reservado esta observación para uno solo de los dos discípulos? ¿habría introducido Jn en el relato al Discípulo solamente por esto? Cf. C. H. Dodd, *Interpretación,* 192s.

la incapacidad de comprender no estaría muy de acuerdo con lo que acaba de decirse del Discípulo. Bultmann ha visto en este versículo una glosa, opinión que hoy se ha abandonado; otros piensan en un vestigio de la fuente subyacente (en la que no figuraba el Discípulo) y que habría sido recogido sin más por el evangelista a pesar de la tensión que provoca en el texto. Para sostener esta hipótesis, se señala que la fórmula «tenía que levantarse (*anastênai*) de entre los muertos» refleja el lenguaje tradicional, mientras que Jn utiliza ordinariamente en este terreno algunos giros propios[50].

A nuestro juicio, no existe tensión alguna entre los v. 8 y 9. De una forma negativa, Jn no dice aquí más que en sus otros dos comentarios sobre la inteligencia de la Escritura por parte de los discípulos. En 2, 22 y 12, 16, los discípulos no refieren a la Escritura tal palabra de Jesús o tal episodio de su vida más que *después* de haber conocido su resurrección o su glorificación[51]. Su inteligencia de la Escritura no precede, sino que sigue, a la certeza de que Jesús ha pasado a la gloria. De hecho, históricamente, la Iglesia primitiva tuvo primero la experiencia del Resucitado y sólo después iluminó su fe repasando las Escrituras. De este modo, según el relato lucano de la aparición a los discípulos reunidos, fue el Resucitado el que, dándose a reconocer, recordó a los suyos los anuncios de la ley, los profetas y los salmos (Lc 24, 44-45; cf. 24, 25-27).

En nuestro relato, ni el Discípulo ni Pedro, al correr hacia el sepulcro o al entrar en él, pensaron en las palabras de la Escritura. Si el primero llega a la fe en la glorificación de Jesús, no es por una reminiscencia de este tipo, sino por la situación sorprendente del sepulcro y por una intuición debida al Señor, con quien tiene una relación privilegiada. Sin embargo, en el espíritu del Discípulo meditativo muy pronto tuvo que surgir la relación de todo aquello con los anuncios de la Escritura. Por tanto, el contenido del v. 9 podría referirse a ello.

Tal como está, el versículo parece implicar un reproche a los discípulos. ¿No había dicho Jesús: «De mí es de quien escribió [Moisés]» (5, 46)? Pero esto no quita absolutamente nada al relieve que concede Jn a la fe desnuda del Discípulo. Este versículo tiene un papel importante: inmediatamente después de la mención de

50. «Subir», «ser exaltado, glorificado». Cf. *supra,* 163, nota 14.
51. «Así pues, cuando fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura ...» (2, 22). «Esto, sus discípulos no lo comprendieron al principio, pero cuando Jesús fue glorificado, entonces se acordaron de que esto estaba escrito de él y que esto se había hecho para él» (12, 16).

la fe en el Señor viviente, sitúa el acontecimiento de la resurrección de Cristo en el cumplimiento de la revelación divina hecha a Israel El término *graphê* («Escritura») en singular puede remitir en Jn al conjunto del primer testamento (cf 2, 22, 10, 36) y tener aquí por consiguiente la misma amplitud que el plural en la fórmula primitiva de 1 Cor 15, 3 4 No obstante, algunos autores proponen algún que otro texto del Salterio[52], o bien Os 6, 2 o también Jon 2, 3 A nuestro juicio, es inútil buscar un texto preciso, algunos temas bíblicos remiten a una configuración global que no agota ningún texto en particular De hecho, para la resurrección, Lucas remite expresamente a la Escritura entera (Lc 24, 27 44), mientras que en Hech 2, 25-36 cita varios textos de los salmos y en Hech 8, 32 se apoya en Is 52–53

Para terminar, el narrador señala el regreso de los dos discípulos a su casa sin hablar más de sus sentimientos También aquí, según algunos, se trataría de un vestigio de la fuente utilizada, en donde no se hablaba del discípulo ni por tanto de su fe Puede parecer extraño que lo que se constató en el sepulcro no se comunicara a los demás discípulos El evangelista no se entretiene en un detalle que es fácil de imaginar, deja al lector con lo esencial del relato la fe ejemplar del «discípulo que amaba Jesús» No se hace ninguna crítica a Pedro, presentado como un jefe cuya autoridad se reconoce Este final tan sobrio permite por el contrario alejar a los dos discípulos del sepulcro para dejar sitio al episodio de María, que se encontrará sola frente a frente con el Señor

María encuentra a Jesús (20, 11-18)

11 **En cuanto a María, estaba de pie junto al sepulcro, fuera, llorando. Pues bien, llorando se asomó al sepulcro** 12 **y ve (*theōreî*) a dos ángeles vestidos de blanco, sentados allí donde había sido puesto el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera, el otro a los pies.** 13 **Ellos le dicen: «Mujer, ¿por qué lloras?». Ella les dice: «Porque han quitado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto».** 14 **Habiendo dicho esto, se volvió hacia atrás, y ve (*theōreî*) a Jesús que estaba de pie, pero ella no sabía que era Jesús.**

52 Sal 18 5s 20 116 6

15 **Jesús le dice: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿a quién buscas?». Ella, pensando que era el hortelano, le dice: «Señor, si eres tú quien se lo ha llevado, dime dónde lo has puesto, y yo iré a llevármelo».** 16 **Jesús le dice: «¡María!». Vuelta, ella le dice en hebreo: «¡Rabbuni!» (que quiere decir: Maestro).** 17 **Jesús le dice: «¡Deja de tocarme! Ciertamente todavía no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y diles que subo a mi Padre, que es vuestro Padre, a mi Dios, que es vuestro Dios».** 18 **María de Magdala va pues a anunciar a los discípulos: «He visto al Señor y he aquí lo que me ha dicho».**

El relato de la visita de María de Magdala al sepulcro, interrumpido en 20, 2, se reanuda en el v 11 Está allí llorando la desaparición del cadáver, último vestigio de la presencia del Maestro Esta escena admirable, donde la mujer llena de amor que busca a un muerto se encuentra con el Viviente, ha inspirado a grandes pintores, como Giotto o Fray Angélico, y ha impregnado la imaginería cristiana Un largo suspense (vv 11-15) prepara el cara a cara deslumbrante, que se produce por entero en el intercambio de sus nombres (v 16) Pero la intención del texto radica en lo que dice el Hijo glorificado por su subida al Padre, la relación de los creyentes con Dios se ha transfigurado en la suya propia

Jn no procede como los sinópticos, para éstos, las santas mujeres conocen el acontecimiento de la resurrección, no directamente, sino por medio del ángel Sólo Mateo refiere que, después de esto, el mismo Jesús se les apareció (Mt 28, 8-10) La estructura tripartita de los relatos de aparición pascual es común en Mt y Jn

Mt 28		*Jn 20*
9 Jesus salio a su encuentro y les dijo «¡Salve!» Ellas se acercaron a el	INICIATIVA	16 Jesus le dijo «¡Maria!» Vuelta (hacia él) ella le dice
y se echaron a sus pies 10 Entonces Jesús les dijo «¡No temais!»	RECONOCIMIENTO	«¡Rabbuni!» 17 Jesús le dice «¡Deja de tocarme!»
Id a decir a mis hermanos »	MISION	Pero ve a mis hermanos y diles »

El relato de Jn se distingue por su concentración en un único personaje, por el desconcierto de María, por la carga emotiva del encuentro y por el contenido del mensaje que se le confía, a saber, no ya el anuncio de las apariciones posteriores, sino la revelación de que se ha cumplido la alianza entre Dios y los hombres.

María busca a Jesús muerto (20, 11-15)

María está allí, junto al sepulcro, como también había estado al pie de la cruz[53]. No se establece ninguna relación con la marcha de los discípulos[54]. María está sola, ignorando por completo[55] lo que ha pasado con el cuerpo de Jesús, y se pone a llorar: la repetición del verbo *klaíō* permite percibir sus sollozos[56]. A diferencia de las santas mujeres (Mc 16, 5 par.), se queda «fuera», como para subrayar su decepción ante una tumba, en la que no está ya aquel a quien busca: está fuera también de su misterio. Absorta en su pena, no reacciona[57] al ver a los ángeles vestidos de blanco[58] que guardan el lugar en que había descansado el cuerpo de Jesús; esta presencia celestial no constituye para María signo alguno. Les responde como si se tratase de personas ordinarias, que ignorasen el motivo de sus lágrimas. En realidad, la pregunta que le hacen los ángeles: «Mujer, ¿por qué lloras?», repetida luego por quien ella toma por el hortelano, es una crítica a su tristeza: significa que no había en realidad ningún motivo para llorar (cf. Mc 5, 39). En ambas ocasiones, María contesta refiriéndose al cuerpo que han «quitado», sin que ella sepa dónde (cf. 20, 2) ha sido «llevado», «puesto», y que ella querría ir a «llevárselo». Es verdad que, impulsada por el amor, dice: «...me han quitado a mi Señor» (v. 13), pero a lo que realmente se refiere es a su cuerpo muerto. Independientemente de la veneración que le tiene, por lo que dice, para ella no es más que un cuerpo inerte[59].

53 Cf Jn 19, 25, donde se encuentra el mismo verbo *heistḗkei*

54 El relato está más bien yuxtapuesto que incorporado al anterior Esto se justifica de varias maneras por ejemplo, las dos tradiciones eran independientes en su origen, o también, en la fuente que utilizo Jn, Pedro se habría dirigido al sepulcro con María

55 El narrador insiste en este tema 20, 2 13 14

56 Cf 11, 33 (*Lectura* II, 369, n 47), sollozos que no tienen nada que ver con las lamentaciones oficiales durante los funerales (cf Mc 5, 39)

57 Segun Mc 16, 5, la presencia de los ángeles desconcertó a las santas mujeres que habían ido al sepulcro, segun Lc 24, 4s, las mujeres ni siquiera se atrevieron a alzar los ojos y hubo que tranquilizarlas

58 En la Biblia, el blanco es el color de los seres celestiales cf Dan 7, 9, Ap 1, 14, 4, 4 DNT 122

¿Seguirá aludiendo Jn, con esta insistencia, a la leyenda del rapto del cadáver? Lo cierto es que ha quedado ya desmentida en el episodio anterior y que, por otra parte, María no piensa en ningún acto de mala voluntad por parte de su interlocutor. El relato intenta conducir progresivamente a la profundidad del acontecimiento pascual: esta primera parte prepara el contraste con el Glorificado, al que nadie puede agarrar con sus manos. El lector percibe lo que se le escapa a la mujer prisionera de su dolor. Así, la descripción de los ángeles en el v. 12 es para él, pero no para María, un momento de contemplación que previene el riesgo de ver en el Resucitado a un superviviente de este mundo. Los ángeles no aparecen en Jn más que en relación con la persona augusta de Jesús: en el prólogo histórico se dice de ellos que suben y bajan sobre el Hijo del hombre (1, 51); en 12, 29, la gente que asiste a la escena de los griegos que quieren ver a Jesús, interpreta la voz del cielo como la de un ángel que le ha hablado. Aquí, forman una guardia de honor en el lugar donde acabó su carrera en este mundo. Su función no es la de ser mediadores del mensaje pascual —que en Jn se reserva a la cristofanía—, sino la de señalar el sitio exacto en que había descansado el santo cuerpo de Jesús. Están colocados frente a frente, como los dos querubines situados a cada lado del «propiciatorio» sobre el arca de la alianza, dondeYahvé hablaba a su pueblo[60].

El lector es advertido de que es Jesús el que está delante de María cuando ella, alejándose de un sepulcro que no puede ya responder a su espera, lo ve, pero lo toma por el hortelano[61]. Su confusión guarda relación con el dato de 19, 41 sobre la localización del sepulcro en un huerto[62]. La peripecia del no-reconocimiento inmediato del Resucitado caracteriza a otros relatos pascuales: Jesús se aparece «con aspecto diferente» (Mc 16, 12) y los discípu-

59 La palabra de María al hortelano «Dime dónde lo has puesto» (20, 15) corresponde a la de Jesús en 11, 34· «¿Dónde lo habéis puesto?», en relación con el sepulcro de Lázaro

60 Ex 25, 17-22, cf 1 Re 6, 23-28, Heb 9, 5

61 Los polemistas han explotado el error de la Magdalena· era el guardián de aquel sitio, llamado a veces «Judas el hortelano», el que se habría llevado fraudulentamente el cadáver en el momento en que los apóstoles anunciaban la resurrección (cf Tertuliano, *De spec* , 30, 6)

62 El marco geográfico del huerto se ha interpretado a veces simbólicamente como un recuerdo del Edén, así, después de E C Hoskyns (p 210-218) y de R H Lightfoot (p 322), N Wyatt ZNW 81 (1990) 21-38 Cf también F Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du judaisme*, Jerusalem 1991, 401-429

los no saben que es él[63]. Este detalle no es un recurso narrativo para dramatizar el encuentro, sino que refleja en la medida de lo posible la alteridad que la fe reconoce en el Señor vencedor de la muerte: si los relatos subrayan la continuidad con Jesús de Nazaret, dejan vislumbrar que aquel que se hace presente es muy distinto de los hombres de este mundo: no es accesible, a pesar de estar muy cerca de ellos; es preciso que se revele él mismo.

Jesús, que no es reconocido, pregunta a María, como lo habían hecho los ángeles: «¿A *quién* buscas?». El tema de la búsqueda está también presente en los relatos sinópticos de la visita de las mujeres al sepulcro, pero allí se indica de antemano cuál es su verdadero objeto[64]. La pregunta que se le hace a María es parecida a la que Jesús, al comienzo de su ministerio, había dirigido a los discípulos del Bautista que le habían seguido: «¿*Qué* buscáis?» (1, 38). Entonces ellos preguntaron: «Maestro, ¿dónde vives?»; María quiere saber dónde han puesto al que no encuentra en el sepulcro: en ambos casos, la pregunta se refiere a una localización en este mundo. Pero Jesús vive ahora con el Padre. Los discípulos y María lo descubrirán, aquellos por su trato con el Enviado de Dios, ésta por la revelación que supuso el encuentro pascual.

Jesús, que está con el Padre, está también ante María y se va a manifestar a la que lo buscaba en vano entre los muertos. Al construir la secuencia del relato, el evangelista se acordó quizás de un pasaje del Cantar de los cantares[65]:

> Busqué al amor de mi alma;
> ¡lo busqué y no lo encontré!
> Me levanté, recorrí la ciudad,
> las calles y las plazas,
> buscando al amor de mi alma;
> ¡lo busqué y no lo encontré!
> Me encontraron los centinelas...:
> «¿Habéis visto al amor de mi alma?».
> Pero apenas los había dejado,
> encontré al amor de mi alma.
> Lo abracé... (Cant 3, 1-4).

Sin compartir la opinión de que, en este trasfondo del Cantar, María representaría a la comunidad mesiánica que busca a Jesús y

63 Jn 20, 15, 21, 4, cf Lc 24, 16 37
64 Mt 28, 5s, Mc 16, 6s, Lc 24, 5s
65 Así A Feuillet, en *Mel H de Lubac* I, Paris 1963, 93-112, que ha puesto de relieve la correspondencia entre los dos textos

sería por tanto una figura colectiva, podemos preguntarnos si este texto no le habrá servido al evangelista para presentar la búsqueda de María.

María en presencia del Viviente (20, 16-18)

Jesús hace una llamada a la mujer dolorida, la misma que hace el buen Pastor que conoce a sus ovejas y las llama a cada una por su nombre (10, 3). No le dice como en el v. 15: «¡Mujer!», sino: «¡María!». Pronunciado raramente en el discurso directo, para el semita el nombre alcanza la intimidad del ser. Instintivamente se recupera de nuevo la intimidad rota por la muerte y María reconoce a Jesús vivo. «Volviéndose»[66] a él, exclama: «¡Rabbuni!». Este grito que brota del corazón es el del reconocimiento[67]. El narrador se guarda muy bien de comentarlo: el momento central en los relatos de aparición adquiere aquí todo su relieve por la correspondencia entre la llamada y la respuesta que se intercambian dos personas que se aman.

Al exclamar «Rabbuni», María expresa espontáneamente su emoción por haber recobrado la presencia de Jesús, pero también súbitamente su fe. ¿No había visto morir crucificado a Jesús? Como señalará la lectura de 20, 17, María ha entendido que Jesús tiene que subir al Padre; pero de momento experimenta la inmensa alegría que se había prometido a los discípulos en los discursos de despedida: «Vuestra tristeza se cambiará en gozo... Os veré y vuestro gozo nadie os lo quitará» (16, 20.22)

17 **Jesús le dice: «¡Deja de tocarme! [Ciertamente] todavía no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y diles que subo a mi Padre, que es vuestro Padre, a mi Dios, que es vuestro Dios».**

66 El verbo *strephésthai*, que significa habitualmente «volverse», como en 20, 14, puede indicar también un movimiento de acercarse a alguien, con *prós* (Lc 7, 44; 10, 23, 23, 28) o, como aquí, sin *prós* (cf Lc 22, 61),

67 No se dirige nunca nadie a Jesús por su nombre Los discípulos, los amigos, la gente, lo llaman «Rabbí», «Kyrios», y su madre *teknón* La expresión aramea *Rabbuni* (cf Mc 10, 51) equivaldría al hebreo *Rabbí* (J Dalman), del que es un diminutivo, añadiendo quizás un tono de afecto o familiaridad Jn da aquí la misma traducción que

Este versículo plantea un arduo problema de interpretación[68]. Es verdad que la prohibición que se le hace a María de retener a Jesús se debe en primer lugar a la misión que ella tiene que cumplir —llevar a los discípulos el mensaje del Resucitado—, pero cabe preguntar por el sentido que tiene aquí el término «subir» (*anabaínō*)[69].

Si la «subida» de Jesús al Padre equivale a la exaltación y glorificación del Hijo, ¿cómo puede decir el Resucitado a María que «todavía no» ha subido? Según el pensamiento joánico, la resurrección, la exaltación y la glorificación son un único misterio: desde su «elevación» en la cruz, Jesús ha entrado en la esfera celestial, situada simbólicamente en las alturas, y ha sido glorificado, ya que su paso de este mundo al Padre ha abierto para siempre a los creyentes el acceso a la vida. Si esto es así, cuando se aparece a María bajo una forma sensible, la «subida» ya ha tenido lugar[70].

La expresión «subir al Padre» podría connotar, por otra parte, no inmediatamente la exaltación (obtenida desde su muerte), sino la marcha de esta tierra, en la que Jesús, después de haber llegado a la meta celestial de su itinerario de Enviado, se presenta a María en forma visible, como hará aquella misma tarde con los discípulos. Si se acepta la segunda lectura, Jn se expresaría de forma análoga a Lucas[71]: la subida al Padre señalaría el final del breve plazo en que tuvieron lugar las apariciones pascuales. Jesús le diría a María que, si todavía está sensiblemente a su lado, es sólo transitoriamente. Al mismo tiempo, la invitación «Deja de tocarme» indica que la condición de Jesús es ahora de un orden distinto al de

para *Rabbi* en 1, 38 Marta ante su hermana designaba a Jesús como «el Maestro» (*didaskalós*) en 11, 28.

68 Se han podido contar hasta doce interpretaciones de esta frase (J. Mainworm Theologie und Glaube 30 [1938] 540-546), muy curiosas a veces (cf R E Brown II, 1302s)

69 El verbo *anabaínō* (del prefijo *aná,* «hacia arriba»), en el sentido de subir a la esfera celestial, fue empleado en dos ocasiones por Jn La sentencia gnómica de 3, 13 no ilumina directamente nuestro caso (cf *Lectura* I, 238s), 6, 62 anuncia la subida «a donde estaba antes», en contraste con la «bajada» del pan (6, 33 38 41s 50s 58) que Dios ha dado a los hombres La subida corresponde a la consumación de la misión confiada a Jesús (cf *Lectura* II, 143s)

70 La entrada en la gloria se presupone en el momento de la aparición lucana a los discípulos reunidos «¿No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?» (Lc 24, 26, cf Rom 8, 34; 1 Pe 3, 21s)

71 Lc 24, 51 sitúa la «ascensión» en la tarde misma de pascua, Hech 1, 9, después de cuarenta días, cifra más bien simbólica En estos textos lucanos el verbo que se emplea no es *anabaínō* (verbo activo), sino *anaphérō* (Lc 24, 51) y *epaírō* (Hech 1, 9), utilizados en pasiva· «Jesús fue llevado »

antes. Si María no debe retenerlo, es también porque ha cambiado el modo de relacionarse. La presencia mutua no se realizará ya por la proximidad sensible, sino por el Espíritu (cf. 14, 20).

Dicho esto, queda en pie el hecho de que en 20, 17c el presente *anabaínō* («subo») no puede entenderse como un futuro, siquiera inminente, en el sentido de «voy a subir». Por tanto, conviene referirlo inmediatamente a la exaltación a la esfera celestial, que es un hecho desde la muerte de Jesús. En ese caso, toda esta frase puede justificarse si se tiene en cuenta un giro frecuente en la *koiné,* el griego de aquella época. La objeción que podría hacer el interlocutor queda superada en el segundo miembro de la frase, en donde un *dé* se opone a un *gár* precedente[72]. Jesús se adelanta al argumento que podría darle María para mantenerlo entre sus brazos: aun sabiendo que Jesús va al Padre como había anunciado varias veces, María supone que, al volver a hacerse presente, el Maestro va a manifestarse todavía por algún tiempo a los suyos de manera sensible. Jesús adopta su punto de vista: a tus ojos no he subido *ciertamente* al Padre, *pero* (*dé*) ve a mis hermanos y diles...[73].

María oye que Jesús le dice, no ya: «¡No me toques!», como si quisiera prevenir una acción inoportuna, sino: «¡Deja de tocarme!»[74]. De aquí se deduce que ella no sólo tendió los brazos hacia el Resucitado, como en la pintura de Fray Angélico, sino que se abrazó a sus pies en un gesto de adoración, como las santas mujeres según Mt 28, 9. El «no» que se dice a María no significa un deseo de separación; lo que lo motiva es la misión que ella tiene que cumplir ante los discípulos. Según la estructura tripartita de los relatos de aparición, el encuentro desemboca en una misión: se le dice a María que, para ir a llevar un mensaje a los discípulos, no puede mantener a Jesús abrazado, aun cuando siga todavía en este mundo: «¡Ve a mis hermanos!».

72 *oúpō* gàr *anabébēka pròs tòn patéra, poreuou* dè *pròs toùs adelphoùs mou* Ordinariamente es un *mén* el que se apone a *gár*

73 Se lee una formulación semejante en Mt 1, 20, cuando el ángel le dice a José a propósito de María «*Ciertamente* lo que ha sido engendrado en ella viene del Espíritu santo, *pero* tú darás el nombre de Jesús al hijo que nazca de ella» Hemos detallado esta interpretación en *Mél A Robert,* Paris 1957, 393s (= NRT 91 [1959] 225-231= *Estudios de evangelio,* Madrid 1982, 73-75)

74 En el griego *Mē mou háptou,* el imperativo presente (a diferencia del aoristo) indica, no ya que no deba hacerse dicha acción, sino que esa acción tiene que detenerse «¡Deja de tocarme!» No hay ninguna contradicción entre la réplica de Jesús y la propuesta hecha a Tomas de meter la mano en su costado (20, 27), ya que el contexto es distinto, los terminos no son idénticos y el verbo no está en el mismo tiempo

Este apelativo sorprende en Jn, en quien el Hijo se ha presentado siempre como de una naturaleza superior a la de los demás hombres en virtud de su procedencia de arriba. Pero ya el mismo Jesús había declarado que sus discípulos habían sido sacados de este mundo (15, 19); no eran ya servidores, sino «amigos» (15, 15); ahora los llama «hermanos»[75]. Esta misma apelación tiene lugar en la aparición a las santas mujeres en Mt 28, 10, y el teólogo Pablo veía en ello la coronación de la obra de Dios:

> Los destinó desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29).

Esta misma convicción se vislumbraba ya en un salmo: «Anunciaré tu nombre a mis hermanos» (Sal 22, 23), pasaje que la Carta a los hebreos comenta a propósito de la obra salvadora de Cristo:

> Porque, Santificador y santificados, todos proceden de uno mismo. Por eso Jesús no se averguenza de llamarlos *hermanos*, cuando dice: Anunciaré tu nombre a mis hermanos (Heb 2, 11-12).

El mensaje destinado a los hermanos es explícito:

> 17 **«Subo a mi Padre, que es [también] vuestro Padre, a mi Dios, que es [también] vuestro Dios».**

Jesús afirma de entrada su victoria. Bajado del cielo[76], salido de Dios[77], ha cumplido su misión hasta el final. Su subida al Padre, fruto de su fidelidad, es la culminación de su obra. Por consiguiente, no es por la muerte que ha sufrido, sino por su exaltación al lado del Padre, como ha obtenido la filiación divina de los hombres.

Según los designios del Padre, el objetivo de la venida de Jesús a la tierra era elevar a él a todos los hombres. En virtud de su paso pascual hay en adelante un nuevo modo de relacionarse entre el Padre y los discípulos, entre Dios y los discípulos. En efecto, Je-

75 Jn utiliza en otros lugares el término «hermanos» para designar un parentesco natural (2, 12, 7, 3 5 10) o para hablar de los miembros de la comunidad creyente (21, 23, como, por ejemplo, en Hech 1, 15, 2, 29, Gál 1, 2, Flp 4, 21)

76 Jn 3, 13, 6, 33 38 49-51 58

77 Jn 8, 42, 16, 27-28, 17, 8

sús quiere que la unidad sea perfecta (17, 21-23). La subida de Jesús al Padre funda la comunidad divina escatológica, de la que afirma la primera Carta de Jn: «Nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1 Jn 1, 3).

Al utilizar el pronombre posesivo «*mi* Padre..., *mi* Dios»[78], Jesús celebra a aquel que le ha concedido la victoria sobre la muerte y le ha dado una multitud de hermanos. Por otra parte, si distingue entre «mi Padre» y «vuestro Padre», no es para expresar una diferencia, como si entendiera «mi Padre por naturaleza» y «vuestro Padre por adopción»[79], sino para subrayar que la relación de los discípulos con el Padre se ha transformado en su propia relación; no se trata simplemente de la reconciliación entre Dios y los hombres, sino de la entrada de los creyentes en el amor que desde siempre une al Padre y al Hijo único: «Les he hecho conocer tu nombre, y se lo daré a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (17, 26).

Así se realiza la alianza anunciada por los profetas: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo»[80]. La palabra de Jesús recuerda la respuesta de Rut a Noemí: «Tu Dios es mi Dios» (Rut 1, 16). En Jn, «mi Padre» precede a «vuestro Padre», señalando así que la relación de Jesús con Dios es anterior.

> 18 **María de Magdala va pues a anunciar a los discípulos: «He visto al Señor y he aquí lo que me ha dicho».**

A modo de respuesta, María de Magdala trasmite pronto el mensaje[81] de Jesús a los discípulos. Su nombre, que se menciona completo (cf. 20, 1), y su movimiento hacia ellos están en paralelo con el comienzo del relato, señalando su final. Pero ahora el anuncio es positivo, comenzando por «He visto al Señor», un giro muy propio de Jn para indicar el encuentro con el Viviente[82].

78 Quizás se acuerda aquí Jn del pasaje del Salmo 89, 27 «(David) me dirá 'Tú eres mi padre, mi Dios, la roca que me salva'» así lo sugiere M E Boismard, *Moise ou Jésus*, Paris 1988, 111s

79 En otras palabras, se distinguiría entre una relación metafísica para Jesús y una relación moral para los discípulos El *kaí* tiene aquí un valor conjuntivo y no disyuntivo cf M Catherinet, *Mémorial J Chaine*, Lyon 1950, 51-59

80 Jer 31, 33, cf Os 2, 25, Ez 36, 28, Lev 26, 12

81 *Aggéllousa* es el mismo verbo que en el mensaje a las mujeres en Mt 28, 8 10, Lc 24, 9, pero no quiere decir, contra F Neirynck, que el relato de Jn dependa de Mt

82 Jn 14, 19, 16, 19 22, 20, 20 25, cf 20, 8

La experiencia prevalece sobre lo que podría haber sido un enunciado objetivo, como «el Señor ha resucitado»: los relatos subrayan el acceso subjetivo a la fe pascual. María, en su búsqueda amorosa, ha sido presentada como «discípula» de Jesús por su adhesión al Maestro, parecida a la de las dos hermanas de Lázaro.

El largo relato que aquí acaba podría leerse ciertamente como un preludio del encuentro entre Jesús y los discípulos, sobre todo si se piensa que el mensaje confiado a María de Magdala va destinado a ellos. Lo cierto es que, en el episodio siguiente, los discípulos encerrados en su casa por miedo a los judíos dan la impresión de que no se han enterado de nada. El relato de 20, 11-18 se centra en María, que ha oído cómo la llamaban por su nombre y que recibe la misión de anunciar la buena nueva: culmina con la palabra de Jesús en el v. 17, que podría ser muy bien, por sí sola, la conclusión del evangelio.

JESÚS Y SUS DISCÍPULOS REUNIDOS
20, 19-29

Según la tradición evangélica, la aparición del Resucitado al grupo de los discípulos reunidos desempeña un papel fundamental en la existencia y en el porvenir de la comunidad eclesial. Mateo y Lucas la cuentan cada uno a su manera[83]; Jn ha desdoblado el relato en dos episodios. El primero (20, 19-23) sigue el esquema tripartito de los relatos de aparición: Jesús, (*a*) que lleva la iniciativa, (*b*) se da a reconocer a los discípulos y (*c*) les confía una misión. Presenta ciertas analogías con el relato de Lucas, pero tiene también diferencias notables: mucho más sobrio, no tiene la misma tendencia apologética; el don del Espíritu santo no solamente se anuncia, sino que se comunica efectivamente. El segundo episodio (20, 24-29), propio de Jn, concentra en el personaje de Tomás la duda ante el Resucitado que se mencionaba en el relato lucano[84], pero es para conducir a una proclamación cristológica del

83 Mt 28, 16-20 (según el tipo «Galilea»), Lc 24, 36-53 (según el tipo «Jerusalén»), cf Mc 16, 14-19 (apéndice canónico del evangelio)

84 Lc 24, 37s 41 La duda de Tomás, lo mismo que la de los Once en Lucas, va más allá del no-reconocimiento, es la que afecta a la Magdalena al confundir al Resucitado con el hortelano o a los discípulos de Emaús, que lo acogen como un viajero ordinario Mientras que éstos confiesan inmediatamente al Señor, apenas éste se les identifica (Jn 20, 16; Lc 24, 31), los Once siguen dudando sobre la realidad del Resucitado al que están viendo (Lc 24, 37s 41) En cuanto a Tomás y los Once según Mateo, ponen

discípulo y a una palabra de Jesús destinadas a los creyentes del futuro.

Todo el relato lleva la marca de la teología joánica y prácticamente es independiente de la primera parte del capítulo 20. El anuncio por Jesús en 20, 17 de su subida al Padre no sugería la posibilidad de nuevas apariciones; en cuanto a los discípulos, parece que no saben nada, no sólo del mensaje confiado a María (20, 18), sino tampoco de la fe del Discípulo (20, 8). Estas aparentes incoherencias han llevado a algunos autores a pensar que es imposible conciliar el encuentro de Jesús y sus discípulos con el esquema del cuarto evangelio. No obstante, según las promesas que había hecho en sus discursos de despedida, Jesús tenía que volver a los suyos antes de su marcha, dejarse ver por ellos y comunicarles el Espíritu santo. El Hijo ha acabado su itinerario en la tierra, pero el fruto que ha dado todavía no ha sido recibido por quienes están llamados a vivir de su vida y a continuar en el mundo su presencia.

Se fechan ambos episodios: uno «el primer día después del sábado, cuando había caído la tarde», el otro ocho días más tarde, es decir, el domingo siguiente. Esta indicación, que se presenta en 20, 19 como un vínculo literario con los episodios del sepulcro (cf. 20, 1), corresponde al día en que se reunía la comunidad cristiana para la celebración de la eucaristía[85], llamado también «el día del Señor» (Ap 1, 10), el día del triunfo pascual, que era al mismo tiempo el «día» escatológico que habían anunciado los profetas y también Jesús[86].

Jesús envía a sus discípulos (20, 19-23)

19 **Aquel día, el primero después del sábado, cuando había caído la tarde y estaban cerradas las puertas del lugar donde estaban los discípulos por miedo a los judíos, Jesús vino y se puso en pie en medio de ellos y les dijo: «¡Paz a vos-**

en duda el testimonio de los discípulos o las habladurías de las mujeres, en Mt 28, 17, el aoristo *edístasan* tiene que traducirse por «habían dudado» (pluscuamperfecto), lo mismo que el aoristo *etáxato* («había ordenado») del versículo anterior equivale a un pluscuamperfecto (cf X Léon-Dufour, en *Mél J Dupont,* Paris 1985, 196-209)

85 Cf Hech 20, 7, 1 Cor 16, 2 Originariamente, se trataba probablemente, no ya del domingo, sino del sábado por la tarde, tras el oficio sabático judío

86 Cf, por ejemplo «Mi pueblo me reconocerá, y sabrá aquel día que soy yo el que digo '¡Aquí estoy!'» (Is 52, 6) «Aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14, 20, cf 8, 56, 16, 23 26)

otros!». 20 Dicho esto, les mostró sus manos y su costado. Los discípulos se llenaron de gozo al ver al Señor. 21 Entonces les dijo de nuevo: «¡Paz a vosotros! De parte del Padre que me ha enviado, yo también os envío». 22 Dicho esto, sopló sobre ellos y dijo: «Recibid el Espíritu santo. 23 A quienes perdonéis los pecados, se les perdonarán; a quienes se los retengáis, se les retendrán».

La escena tiene lugar en Jerusalén, como ocurre también en Lucas, en un lugar que no se precisa. La tradición lo ha identificado, sin fundamento, con el cenáculo, es decir, con «el piso superior» en el que estaban reunidos los discípulos antes de pentecostés (Hech 1, 13) y en el que se había instituido la eucaristía (Lc 22, 12). De hecho, el narrador quiere señalar solamente que los discípulos estaban reunidos en un mismo lugar, para subrayar el carácter eclesial de la aparición.

Según 1 Cor 15, 5, la aparición oficial de Jesús iba dirigida a los Doce; podría ser un vestigio de esta tradición antigua la nota relativa a la identidad de Tomás, «uno de los Doce» (Jn 20, 24). Según Lucas, el Resucitado se aparece a un grupo más amplio: a los Once se les añade «los que estaban con ellos», así como los discípulos que habían regresado de Emaús (Lc 24, 33-36). Al decir «los discípulos» (20, 19.20.25.26), ¿designa Jn exclusivamente al colegio apostólico? Esta cuestión discutida entre las confesiones cristianas no tiene ninguna justificación. El evangelista no ignora la distinción entre «los discípulos» y «los Doce» (cf. 6, 66-67), aunque tampoco evoca la función de autoridad que la tradición atribuye a los segundos; si su intención aquí hubiera sido reducir la aparición a los Once, habría precisado su identidad. Por otra parte, la apelación «los discípulos», constante en Jn, pone el acento en la adhesión a Jesús; como en los discursos de despedida, los discípulos presentes son a la vez los discípulos históricos de Jesús de Nazaret y los representantes de todos los creyentes del futuro.

Las puertas están cerradas «por miedo a los judíos»; este temor era característico de los israelitas que no se atrevían a pronunciarse a favor de Jesús[87]. ¿Se sentían amenazados los discípulos en cuanto discípulos o temían además que se les imputase a ellos la desaparición del cadáver (cf. Mt 28, 13)? Se indica una situación angustiosa, con la que contrastará pronto el don de la paz.

87 Cf Jn 7, 13, 9, 22, 12, 42, 19, 38

Y he aquí el acontecimiento sorprendente:

Jesús vino (*èlthen*) y se puso en pie (*éstē*) en medio de ellos y les dijo: «¡Paz a vosotros!».

El verbo «venir» (*érkhesthai*) es propio de Jn en el contexto de los relatos pascuales: se cumple el anuncio «Yo vengo [yo vendré] a vosotros», que caracterizaba el primer discurso de despedida (14, 18.28). El otro verbo (*hístēmi*), el mismo que en Lc 24, 36 y en Jn 20, 14, evoca por medio de la posición en pie el triunfo sobre el estado yacente que significa la muerte (cf. 20, 12). Su derivado *anístēmi* («levantarse, surgir») es uno de los términos tradicionales para anunciar el hecho de la resurrección[88].

Jn no dice que Jesús atravesara las puertas[89]. Lo que intenta manifestar es que Jesús puede hacerse presente a los suyos siempre que quiera; puede reunirse con sus discípulos en cualquier circunstancia: está allí, de pronto, «en medio de ellos».

«¡Paz a vosotros!»: con estas palabras, que son las primeras que el Viviente dirige a sus discípulos reunidos, Jesús no utiliza el saludo ordinario, el *shalom* acostumbrado de los judíos; tampoco se trata de un deseo, que se traduciría erróneamente por «¡La paz esté con vosotros!»; se trata del don efectivo de la paz[90], tal como lo había indicado Jesús en su discurso de despedida: «Es la paz, la mía, la que os doy; no os la doy a la manera del mundo» (14, 27).

Después de la iniciativa de Jesús que se ha hecho presente a los discípulos, se describe la segunda parte de la aparición; Jesús se da

88 Cf Mt 17, 9 par ; Lc 24, 7, Jn 20, 9, Hech 2, 24 32, 3, 26, 17, 3

89 El detalle de las puertas cerradas vuelve a aparecer en 20, 26 Algunos han deducido de ello, equivocadamente, la cualidad de «sutileza» que caracterizaría al cuerpo glorioso de Cristo En nombre de cierta teología esto podría deducirse ciertamente del texto, pero no es objeto de la enseñanza del evangelio Por otra parte, Jn no insiste, como lo hace Lc 24, 39-43, en los signos de la corporeidad del Resucitado La presuponen ya sin más la presentación de las manos y del costado, y más tarde el acto de soplar sobre los discípulos

90 Léase el artículo tan sugestivo de W C van Unnik, en *Mém T W Manson,* Manchester 1958, 270-305 En el antiguo testamento, cuando el que dice. «La paz contigo» es un ser divino, este saludo es solemne y eficaz así el ángel del Señor a Gedeón (Jue 6, 23s) La paz es un don divino, ya que Dios prosigue incansablemente su proyecto el Mesías victorioso, «el Príncipe de la paz», establecerá una paz sin fin (Is 9, 5, Miq 5, 4) El antiguo testamento veía el bien supremo de la paz en la presencia de Dios en medio de su pueblo (cf VTB, 656-660)

a reconocer por ellos como aquel en el que habían puesto su esperanza y que había sido crucificado:

> 20 **Dicho esto, les mostró sus manos y su costado. Los discípulos se llenaron de gozo al ver al Señor.**

En el relato de Lucas, Jesús muestra sus manos y sus pies[91], respondiendo así al desconcierto de los discípulos que se imaginaban «ver un fantasma»; les invita incluso a que lo toquen para constatar que es ciertamente él, en carne y hueso (Lc 24, 37-39). Esta insistencia apologética ha desaparecido en Jn[92]: el gesto sigue inmediatamente al don de la paz. Se refiere a las manos y a la herida del costado, de la que habían brotado sangre y agua (19, 34). El que se presenta a los discípulos es Jesús, que había sido crucificado y del que había manado el río de agua viva destinado a regar toda la tierra. Al mismo tiempo que el hecho de la muerte se alude a su eficacia salvífica para todos los creyentes.

Mientras que en Lucas los discípulos «aún se resistían a creer por la alegría y el asombro», moviendo a Jesús a demostrarles una vez más su corporeidad y a enseñarles a partir de los anuncios de la Escritura (Lc 24, 41-47), en Jn el reconocimiento se hace en seguida sin reservas de ninguna clase; superando la constatación sensible, es visión del Señor[93] en la plenitud de la fe. Este «ver» cumple la promesa de Jesús: «El mundo ya no me verá, pero vosotros veréis que yo vivo y también vosotros viviréis» (14, 19). El reconocimiento del Señor implica que la relación con él es definitiva: «Aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros» (14, 20). De este modo los discípulos se llenan del gozo indefectible que Jesús les había anunciado (16, 22.24).

Jesús vuelve a tomar la iniciativa. El encuentro con el Viviente no termina con el reconocimiento de aquel que ha pasado por la

91. El texto da a entender que las manos y los pies llevan la marca de los clavos de la crucifixión Los clavos atravesaban, no las palmas, sino el antebrazo del crucificado Aunque en hebreo los términos que designan la mano se refieren a veces al brazo (cf R E Brown II, 1340s), el texto alude probablemente al Sal 22, 17 LXX «Traspasaron mis manos y mis pies»

92 Por una asimilación al texto de Lucas, Ignacio de Antioquía, *Smyrn* , 2, invoca este versículo contra los docetas que negaban la humanidad real del Salvador

93 El empleo del título *Kýrios* por el narrador ha sido raro hasta ahora (4, 1, 6, 23, 11, 2 21) «Ver al Señor» equivale a la expresión «el Señor se hizo ver», los discípulos no tienen «visiones», sino que tienen experiencias de un encuentro (cf RJMP 87-91)

prueba de la muerte en la cruz. En el primer testamento, la aparición de un personaje celestial tiene la finalidad de asignar a los testigos una tarea que cumplir; los relatos de aparición del Resucitado anuncian bajo un aspecto auditivo la misión de los discípulos. Si, al reconocer al Señor, anticipan la visión de su gloria en el cielo, al oír la palabra son llamados también a llevar a cabo la misión en la tierra. Vueltos hacia Jesús de Nazaret, a quien reconocen en el Señor exaltado, son invitados a abrirse al porvenir del mundo donde tendrán que expresarse y desplegarse las riquezas del presente que está contenido en el Resucitado.

> 21 **Entonces les dijo de nuevo: «¡Paz a vosotros! De parte del Padre que me ha enviado, yo también os envío».** 22 **Dicho esto, sopló sobre ellos y dijo: «Recibid el Espíritu santo.** 23 **A quienes perdonéis los pecados, se les perdonarán; a quienes se los retengáis, se les retendrán».**

En primer lugar, Jesús renueva el don de la paz, como para subrayar el hecho fundamental de que ha comenzado un tiempo nuevo. De las tres frases que pronuncia a continuación, las dos primeras están unidas entre sí por una transición («dicho esto») y por el acto de soplar: el don del Espíritu santo va a hacer posible el ejercicio de la misión confiada. Al contrario, la frase sobre el perdón de los pecados parece limitar a un solo aspecto la obra del Espíritu santo que se realizará a través de los discípulos. ¿Refleja simplemente un tema tradicional?

Jesús, el Enviado por excelencia[94], envía a los discípulos. Hasta el presente, excepto en 4, 38 a propósito de la cosecha de los samaritanos, no había aludido a su envío más que en raras ocasiones y por anticipación[95], aunque ya había anunciado en los discursos de despedida que ellos serían sus testigos y que las obras que habrían de realizar serían sus propias obras (15, 27; 14, 12-14). La investidura de los discípulos para la misión presuponía que Jesús tenía que haber regresado al Padre; por eso, es ahora cuando ha tenido lugar.

94 Jn 3, 31-34, 5, 30, 7, 17s 28s , 8, 16 28s 42, 12, 44s, 14, 10; 16, 28

95 En 13, 20, donde el verbo «enviar» está en futuro, y en 17, 18, donde Jesús se dirige a su Padre como más allá del tiempo En los sinópticos, el envío de los apóstoles tiene lugar en la vida pública (Mc 6, 7-13 par), sin embargo, no alcanza toda su dimensión hasta la aparición del Resucitado (Mt 28, 19s, Lc 24, 47s, cf Mc 16, 15)

«De parte del Padre que me ha enviado, yo también os envío».

Nuestra traducción trata de restituir el sentido que tiene, también aquí, la conjunción *kathṓs,* que habitualmente se traduce por «como». Intenta señalar, no una simple comparación entre dos actos de enviar, sino la continuidad intrínseca de una misión única: el Hijo extiende a los discípulos su propia misión, recibida del Padre. Esta palabra reproduce lo que Jesús decía en su última conversación con el Padre: «Por el hecho de que (*kathṓs*) tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo»[96]. La precisión «al mundo» se sobrentiende en nuestro texto, y el verbo *apostéllō,* que indica el envío del Hijo, no está en aoristo, sino en perfecto, connotando la duración permanente de su misión; de hecho, esta misión continúa a través de los creyentes. En la última cena, Jesús había identificado a sus futuros enviados con él mismo:

> Amén, amén, os lo digo:
> el que acoge al que yo envíe,
> me acoge a mí,
> y el que me acoge, acoge a aquel que me ha enviado (13, 20)

La misión proviene de Dios que quiere dar la vida al mundo. El envío de los discípulos implica todo lo que suponía el ministerio confiado a Jesús: glorificar al Padre dando a conocer su nombre y manifestando su amor (cf. 17, 6.26).

Esta palabra del Resucitado ha sido entendida muchas veces como dirigida a los «apóstoles» y, por extensión, a sus sucesores, los futuros ministros de la Iglesia. Pues bien, la relación «Padre/Hijo – Hijo/discípulos», que la estructura, se opone a esta interpretación institucional: cada vez que aparece en Jn, contiene efectivamente un anuncio que concierne, a través de los discípulos presentes, a todos los discípulos venideros[97]. La palabra de envío

96 En 17, 18, los dos miembros de la frase tienen el verbo *apostéllō,* en 20, 21, el envío de los discípulos se expresa con el verbo sinónimo *pémpō* A pesar de J Radermakers, no hay por qué marcar una diferencia entre los dos verbos, sobre todo si se tiene en cuenta que el segundo es también frecuente para el envío del propio Jesús (cf, por ejemplo, 5, 24 30, 7, 16, 15, 21, 16, 5) La evocación del Padre en el momento de enviar a los discípulos es un rasgo propio de Jn

97 Cf Jn 6, 57, 10, 14s, 15, 9s, 17, 18 21s 23

supone otra implicación: como el Padre estaba siempre presente en Jesús, así los discípulos nunca estarán solos en el cumplimiento de su misión, puesto que

> aquel que cree en mí, hará también las obras que yo hago y hasta hará obras mayores, porque yo voy al Padre (14, 12).

22 Dicho esto, sopló (*enephýsēsen*) sobre ellos y dijo: «Recibid el Espíritu santo».

El gesto de Jesús reproduce el gesto primordial de la creación del hombre:

> Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra,
> sopló (*enephýsēsen*) en su nariz un hálito de vida,
> y el hombre se convirtió en un ser viviente (Gén 2, 7 LXX).

El Creador «insufló (en el hombre) un aliento vital», repite la Sabiduría[98]; esto significa que el hombre sólo existe pendiente del soplo de Dios. La alusión al acto creador es más clara aún por el hecho de que el verbo *emphysáō,* utilizado sólo aquí en todo el nuevo testamento, es el mismo que en los dos textos que acabamos de citar. Se trata ahora de la nueva creación: Jesús glorificado comunica el Espíritu que hace renacer al hombre (cf. 3, 3-8), dándole a compartir la comunión divina. El Hijo que «tiene la vida en sí mismo» dispone de ella en favor de los suyos (cf. 5, 26.21); su soplo es el de la vida eterna. Cuando mostró la herida de su costado, ¿no recordó Jesús el río de agua viva que de allí brota, símbolo del Espíritu dado a los creyentes (19, 34; cf. 7, 39)?

En la estructura global del evangelio, este texto (gesto y palabra) sirve de contrapunto al anuncio del precursor. Cuando vio al Espíritu bajar del cielo y posarse sobre Jesús, Juan reconoció a aquél a quien «tenía que bautizar en el Espíritu santo» (1, 32-33). Esta espera, que era también la de la alianza definitiva[99], se cumplió el día de pascua.

98 Sab 15, 11, cf Ez 37, 5 9s

99 La efusión del Espíritu caracteriza los anuncios de la alianza escatológica (Jer 31, 33, Ez 36, 26s) En el rito del bautismo cristiano, el oficiante reproducía el acto del soplo

Según el contexto inmediato, el don del Espíritu se refiere en primer lugar a la misión de que quedan investidos los discípulos, que extenderá a la humanidad de todo tiempo y lugar la alianza realizada por Jesús. Su «envío» y la comunicación del Espíritu santo van íntimamente ligados. Dirigiéndose a los judíos, Jesús se había definido como «aquél a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo» (10, 36); la víspera de su muerte, le pidió al Padre que «santificara en la verdad» a los discípulos «enviados al mundo» (17, 17-18). El concepto de santidad, común a estas palabras, se hace evidente en nuestro texto mediante el giro «Espíritu santo», que aparece también en 1, 33 y en el discurso de despedida:

> El Paráclito, el Espíritu santo que enviará el Padre en mi nombre,
> es el que os lo enseñará todo;
> sí, él os hará recordar todo lo que yo os he dicho (14, 26).

La frase «Recibid el Espíritu santo» tiene toda la concisión de una fórmula kerigmática. Jn no recoge el término «Paráclito», sino que recurre a la apelación bíblica tradicional. Pues bien, ésta está cargada de todo lo que Jesús había revelado a propósito de la acción propia del Espíritu: además de los diversos aspectos anunciados en los discursos de despedida[100], el nuevo nacimiento que da acceso al Reino (3, 5-6), la verdadera adoración al Padre (4, 23), el poder de vivificar (6, 63) y el don de la vida (7, 37-38).

Como ocurre con la palabra de envío que precede, no se trata tampoco aquí de un don particular hecho a los apóstoles, ni mucho menos de un rito de ordenación para los ministerios, sino de la comunicación a todos los creyentes de la vida de Cristo glorificado, tal como lo confirma la primera Carta de Juan:

> En esto conocemos que permanecemos en él, y él en nosotros:
> en que él nos ha dado su Espíritu (1 Jn 4, 13; cf. 1 Jn 3, 24).

¿Qué relación tiene esta escena con el episodio de pentecostés que se nos narra en Hech 2? Tanto aquí como allí el don del Espíritu inaugura el tiempo de la Iglesia; pero sólo Jn, que sitúa este don el día de pascua, pone de relieve su vinculación inmediata con Jesús resucitado y glorificado. Lucas, aunque escoge a su vez una fecha simbólica[101], sitúa este acontecimiento después de un intervalo de cincuenta días, con el riesgo de que el tiempo del Espíritu

100 Cf *Lectura* III, 192-198

101 La fiesta judía de pentecostés celebraba la alianza con Dios en el Sinaí

le parezca a un lector poco atento un tiempo en cierto modo autónomo. Algunos intérpretes han separado el tiempo del Espíritu del tiempo de Cristo, como los partidarios de Joaquín de Fiore. El cuarto evangelio permite evitar este error manteniendo claramente la unidad de los dos tiempos: es Jesús quien inaugura el tiempo del Espíritu. Por otra parte, el relato lucano de pentecostés explicita grandiosamente el alcance universal del acontecimiento del don del Espíritu. Alguien ha propuesto calificar nuestro texto de «pentecostés joánico»[102], expresión significativa sin duda, pero paradójica, ya que mezcla indebidamente a Juan con Lucas e identifica el primer día con el quincuagésimo, la pascua con pentecostés.

A continuación, Jesús añade:

23 **«A quienes perdonéis los pecados, se les perdonarán; a quienes se los retengáis, se les retendrán».**

Esta palabra es a primera vista sorprendente, ya que en el cuarto evangelio no se ha hablado antes del «perdón de los pecados»[103], y el término «pecado» se emplea ordinariamente en singular[104], para designar la negativa a creer en el Hijo y no una transgresión particular. Además, es innegable la analogía con un *logion* de Jesús que Mateo sitúa en la vida pública de Jesús:

> Os aseguro que lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo;
> y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo (Mt 18, 18)[105].

102 Cassien (Serge Bésobrasoff), *La Pentecôte johannique,* Valence 1939 Para explicar estos dos textos se han propuesto varias lecturas acomodaticias a lo largo de los siglos (R E Brown II, 1353s)

103 *Aphiēmi* (lit «soltar», «dejar libre») *tàs hamartías* o *áphesis tȍn hamartíōn* Este tema, subrayado ya en el antiguo testamento, es capital en los escritos del nuevo cf , por ejemplo, Mc 2, 5-7 par , Mt 12, 31, 26, 28, Lc 1, 77, Hech 5, 31, 10, 43, Col 1, 14, Sant 5, 15, 1 Jn 1, 9, 2, 12 Se relaciona por un lado con la iniciativa de Dios y con el sacrificio de Cristo, por otro, con la conversión El perdón de los pecados es un artículo del Credo

104 Además de 20, 23, constituyen una excepción una advertencia de Jesús a los judíos (8, 24) y un reproche de los fariseos al ciego de nacimiento tras su curación (9, 34) También en la primera Carta de Juan «pecado» está frecuentemente en singular (1, 7, 3, 44(bis), 5, 8 16(bis) 17(bis), el plural se utiliza en los pasajes que hablan de remisión o de eliminacion de los pecados (1, 9, 2, 1 12, 3, 5, 4, 10) Esto invita a pensar que el empleo en plural era tradicional en este género de expresiones

105 No es éste el lugar de discutir sobre el sentido de este dicho mateano, que refleja quizás un *logion* auténtico de Jesús (inspirado en Is 22, 22, según una hipótesis de

La autenticidad del versículo joánico está atestiguada, sin embargo, por toda la tradición manuscrita. El evangelista ha mantenido, a partir de una fuente pre-joánica, un elemento que pertenecía tradicionalmente a los relatos de aparición a los discípulos reunidos: en Lucas, Jesús les manifiesta que se predicará la conversión «con vistas al perdón de los pecados» (Lc 24, 47); en Mateo, la orden de bautizar a todas las naciones (Mt 28, 19; cf. Mc 16, 16) expresa a su manera el poder de perdonar comunicado a la Iglesia por el Resucitado. Según varios críticos, el contexto originario del *logion* de Mt 18, 18, citado anteriormente, era un relato pascual[106]. La formulación que conserva Jn explicita más que los textos paralelos el poder sobre los pecados trasmitido a los discípulos, aunque sin decir cómo tiene que ejercerse. Por eso, desde la antigüedad este versículo ha sido objeto de vivas controversias y sobre todo desde la Reforma. ¿Se refiere a los pecados cometidos antes del bautismo o también (o solamente) a los pecados cometidos después de él? ¿no se tratará simplemente del deber de predicar el evangelio para la conversión[107]? ¿representan los discípulos reunidos a la comunidad cristiana en su conjunto o exclusivamente a los ministros de la Iglesia? El sacramento de la penitencia, cuya práctica se fue precisando en el curso de una larga evolución, ¿encuentra aquí su fundamento bíblico?[108]. Todos estos interrogantes son legítimos, pero corren el riesgo de velar el horizonte de la palabra que, como en Mt 26, 28, tiene otra dimensión. En efecto, afirma la abolición del pecado en el mundo, que debía caracterizar a la alianza definitiva (cf. 1, 29) y que ha hecho posible la fidelidad de Jesús al Padre.

J A Emerton JTS 13 [1962] 325-331, cf R E Brown II, 1357s) La literatura es abundante (cf H Vorgrimler ZKT 85 [1963] 460-477), dado que los protestantes y los católicos se han enfrentado sobre este tema Del lado protestante, cf la presentación equilibrada de J Roloff, *Die Kirche im NT*, Gottingen 1993, 290-309 Notemos solamente que la expresión «atar y desatar» significaba en el judaísmo bien imponer o quitar una obligación, bien excluir o admitir a alguien en una comunidad religiosa En Mt 18, 18 corresponde sin duda al segundo de estos empleos, en definitiva al perdón negado o concedido Esta función de orden eclesiástico se le confía al conjunto de los discípulos, en Mt 16, 19 se le atribuye más concretamente a Pedro

106 Cf R E Brown II, 1359, L Sabourin Science et Esprit 33 (1980) 301

107 Esta opinión fue rechazada por el concilio de Trento También la rechazan la mayoría de los exégetas (cf R Schnackenburg III, 403s), a pesar de lo que piensan H Thyen y E Schweizer

108 Lo afirma el concilio de Trento, aunque sin pronunciarse sobre el sentido global del texto L Sabourin Science et Esprit 33 (1980) 304-315, ofrece una perspectiva historica de la evolución de la disciplina penitencial, desemboca en la problemática actual de la llamada absolución «colectiva»

Como las dos palabras que la preceden, el enunciado del v. 23 se refiere a la situación totalmente nueva que ha producido la victoria del Hijo sobre la muerte: la salvación divina ha prevalecido sobre las tinieblas y llega en adelante a todos los seres humanos a través de los discípulos. En el contexto joánico, es el mismo Jesús quien a través de los suyos ejerce el ministerio del perdón (14, 12.20). La formulación positiva y negativa se debe al estilo semítico que expresa la totalidad mediante una pareja de contrarios[109]. «Perdonar/retener» significa aquí la totalidad del poder misericordioso trasmitido por el Resucitado a los discípulos. El giro en voz pasiva que indica el efecto obtenido implica que el autor del perdón es Dios; el empleo del tiempo perfecto (*aphéōntai*) significa que su perdón es definitivo. Podríamos parafrasearlo así: en el instante en que la comunidad perdona, Dios mismo perdona[110].

Según los profetas, la efusión escatológica del Espíritu purificará a Israel de sus suciedades y de sus ídolos[111]; en la predicación cristiana primitiva, el perdón de los pecados y el don del Espíritu van a la par[112]. El primer efecto de la nueva creación que Jesús significó por su soplo es el renacimiento de la persona (cf. 3, 3), y por tanto el perdón. En este sentido, el v. 23 enlaza muy bien con el anterior.

¿Ocurre lo mismo con la relación que tiene esta frase con el contexto global de Jn? La liberación de la esclavitud del pecado fue objeto de una palabra solemne del Hijo (8, 34-35) que siguió a la denuncia de las obras inspiradas por el Adversario (8, 40-41). Estas obras malignas se opusieron a «hacer la verdad» en 3, 19-21. El pecado fundamental que es el rechazo del Logos liberador[113] se encarna en unos comportamientos concretos: el miedo y la búsqueda de la propia gloria (12, 42-43), la mentira (8, 44), el odio

109 Así «luz/tinieblas», «felicidad/desdicha» expresan el campo ilimitado de la acción de Yahvé (Is 45, 7), «entrar/salir» significa la libertad total de conducta (1 Sam 29, 6, Jn 10, 9), «atar/desatar», los plenos poderes (Mt 18, 18) Cf G Lambert, *Vivre et penser* RB 52 (1945) 91-103 L Sabourin remite además a R Krasovec, *Der Merismus in Biblischhebraischen und Nordwestsemitischen*, Roma 1977

110 En el anuncio neotestamentario de la buena nueva domina la convicción del perdón de Dios Pablo se siente embajador en nombre de Cristo, «en el que Dios reconciliaba consigo al mundo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres, y el que nos hacía depositarios del mensaje de la reconciliación» (2 Cor 5, 19s, cf Rom 5, 10s)

111 Ez 36, 25-27, cf 11, 18, 18, 31, 39, 29; 1 QS IV, 20s

112 Por ejemplo, Hech 2, 38; 1 Cor 6, 11, Tit 3, 5 Es en el bautismo cuando el creyente recibe el perdón de sus pecados y el don del Espíritu

113 Jn 8, 21 34, 15, 22 24, 16, 8 Cf *Lectura* III, 158s y 183s

(15, 18-25), el asesinato del Justo[114]. Todo esto indica una situación de muerte y que engendra la muerte. Pues bien, el Hijo ha proclamado: «El que escucha mi palabra... no viene a juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (5, 24; cf. 8, 51). El anuncio de la palabra por obra de los creyentes seguirá provocando a los hombres a una opción según sus disposiciones interiores[115]; en este momento, los discípulos reciben la misión de discernir quiénes se han abierto a la luz y de acogerlos en la comunidad de los vivientes.

Jn subrayó además el riesgo de infidelidad en los discípulos. Un sarmiento injertado en la viña puede ser cortado si no da fruto (15, 2.6) y Jesús pide al Padre que guarde a sus discípulos del maligno (17, 15). Desde esta perspectiva, cabe pensar que la mediación del perdón se ejerce también, según Jn, dentro de la comunidad creyente[116]. Señalemos que el acento del texto no recae en un «juicio»: lo que se enuncia es la totalidad del poder del perdón.

El hecho de que el evangelista mencione el poder sobre los pecados muestra que éste se ejercía ya en su tiempo; la primera Carta de Juan lo da a entender también en un pasaje sobre la eficacia de la oración (1 Jn 5, 16-17). Sin embargo, ni el cuarto evangelio ni la Carta evocan los ministerios que fueron configurándose progresivamente en el seno de las Iglesias[117]. Los «discípulos» representan en Jn a todos los creyentes venideros: las palabras que Jesús les dirige colectivamente se refieren siempre a estos últimos. Desde un punto de vista exegético, no puede limitarse por tanto a los «Once» y a sus «sucesores» la mediación del perdón divino que el Resucitado confía a la comunidad de los suyos, teniendo en cuenta además que esta palabra sigue inmediatamente a la palabra sobre el don del Espíritu santo.

Es lógico que se fijaran algunas normas, como exige toda obra comunitaria. Se fueron fijando poco a poco; el poder de perdonar

114. Jn 7, 19; 8, 40; cf. 19, 11.

115. Jn 9, 39-41; 3, 17-21. Pablo, por su parte, decía que era para unos olor de vida y para otros olor de muerte (2 Cor 2, 15s).

116. De acuerdo con Hoskyns, Barrett, Dodd, Brown, Schnackenburg y H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1964, 68. Las prácticas atestiguadas en Qumrán pueden confirmar, como en un trasfondo, el ejercicio permanente del perdón dentro de la comunidad cristiana. Así, 1 QS III, 6-8: «Por el espíritu de una fiel disposición en relación con los caminos de cada uno, se perdonarán todos sus extravíos...»; cf. J. Schmitt, en *Mél. A. Andrieu*, Strasbourg 1973, 415-423.

117. A este propósito, cf. J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios en el nuevo testamento*, Madrid 1975.

los pecados se practicó de varias formas en las Iglesias cristianas según su historia y sus estructuras respectivas. ¿Qué pensar de esas diferentes modalidades en el ejercicio del perdón eclesial? Para el exegeta, el texto de Jn 20, 23 atestigua con toda claridad que el poder de la reconciliación fue trasmitido efectivamente por Jesús a los suyos. Pero lo único que se hizo fue sentar el principio; no se especificó entonces ni cómo habría de ser el ejercicio concreto de esta función ni quiénes habrían de ser los agentes de ese poder. Por consiguiente, el texto no autoriza a afirmar que la práctica de tal o cual Iglesia particular sea infiel a la Escritura[118].

El relato joánico de la aparición del Viviente a los discípulos reunidos muestra cuál es la nueva condición de los creyentes en el mundo. Por el don de la paz y la comunicación del Espíritu, su comunidad es portadora de vida para el mundo; a través de ella se actualiza la presencia permanente del Señor que ha triunfado de la muerte.

«¡Dichosos los que no han visto y han creído!» (20, 24-29)

Con la segunda escena del relato de la aparición a los discípulos, el evangelista termina la iniciación del lector, al que ha ido guiando hacia la fe en Cristo. Indica en primer lugar que Tomás no estaba con sus compañeros cuando Jesús se encontró con ellos. Con esta observación, necesaria para introducir el episodio, el lector se reconoce a sí mismo en la situación de Tomás: para acceder a la fe pascual, sólo dispone del testimonio apostólico. Al obrar así, Jn orienta a los lectores hacia la afirmación con que concluye el relato: «¡Dichosos los que no han visto y han creído!» (20, 29). Entre ambos momentos se muestra, con motivo de una nueva aparición, el cambio de actitud de Tomás: el discípulo que ha chocado contra el muro de la muerte se abre al misterio personal del Hijo. En efecto, el texto muestra que en el caso de Tomás no se trata simplemente de creer que el Crucificado está vivo, sino de descubrir *quién* era ya en su existencia terrena y *quién* es en verdad para mí.

24 **Pues bien, Tomás, uno de los doce —al que se llama Dídimo— no estaba con ellos cuando vino Jesús.** 25 **Así**

118. Cf. R. E. Brown II, 1363.

pues, los otros discípulos le decían: «¡Hemos visto al Señor!». Pero él les dice: «Si no veo en sus manos la marca de los clavos, si no meto mi dedo en el sitio de los clavos, si no meto mi mano en su costado, ¡no creeré absolutamente!». 26 Ocho días después, sus discípulos estaban de nuevo en el interior, y Tomás con ellos. Viene Jesús, mientras estaban cerradas las puertas. Se puso en pie en medio de ellos y dijo: «¡Paz a vosotros!». 27 Luego dijo a Tomás: «Trae tu dedo aquí y ve mis manos; trae tu mano y métela en mi costado. ¡Deja de mostrarte no creyente, pero [muéstrate] creyente!». 28 Tomás respondió y le dijo: «¡Señor mío y Dios mío!». 29 Jesús le dijo: «Porque me ves, crees. ¡Dichosos los que no han visto y han creído!».

Este episodio está estrechamente ligado al anterior[119] y sucede en el mismo marco, estando reunidos los discípulos. En esta ocasión el punto de partida es el elemento tradicional de la duda, que se había omitido en el primer encuentro del Viviente con los suyos. Por este motivo Tomás, un personaje notable en el evangelio de Jn[120], ha perdurado en la memoria de los tiempos como «el que duda»; podríamos decir más bien que es el discípulo que, al no admitir el testimonio de la comunidad, se aferraba a su convicción, pero que ante la evidencia supo ceder lealmente. El lector que se identifica con su primera actitud, se siente invitado a recorrer un camino análogo.

119 El tiempo, el lugar, la venida de Jesús y el don de la paz hacen eco a 20, 19, el testimonio de los discípulos recuerda 20, 20b y la respuesta de Tomás 20, 20a Tras un profundo examen, S Dauer (*Biblische Randbemerkungen fur R Schnackenburg*, Wurzburg 1974, 56-76) propone atribuir a la fuente prejoánica subyacente a 20, 19-23 la invitación a tocar, para verificar sensiblemente su cuerpo, como lo retuvo Lc 24, 36-43 Jn quiso destacar el tema tradicional de la duda Ha hecho un estudio detallado de este pasaje J Kremer, en *Mél F Neirynck*, 2153-2181

120 Tomás intervino después de que Jesús anunciara a los discípulos que iría a Judea a despertar a Lázaro No comprende el alcance de este anuncio y no ve más que la muerte al final del camino, sin embargo, está dispuesto a seguir al Maestro (11, 16), no es imposible que este episodio haya contribuido aquí a la elección de Tomás En 14, 5, Tomás le reprocha a Jesús que no indique el camino para llegar al sitio adonde se dirigía La precisión «uno de los Doce» subraya el vínculo que une a Tomás con Jesús y con el grupo de los discípulos escogidos (6, 67 70) Los sinópticos (Mt 10, 3 par) y Hech 1, 13 lo ponen en la lista de los Doce, pero sin darle nunca la palabra Según la leyenda, habría evangelizado Persia y la India En el siglo II se compuso un *Evangelio según Tomás* Su figura es típica, como las de Nicodemo, la samaritana, Lázaro, la Magdalena

Por la reacción inicial de Tomás, el narrador manifiesta el escepticismo natural del hombre ante el anuncio inaudito de la victoria sobre la muerte, el mismo que manifestaron los atenienses cuando oyeron afirmar a Pablo que Jesús había resucitado (Hech 17, 31-32). Ciertamente, el judío Tomás no ignora que algún día tendrá lugar la resurrección escatológica de todos los hombres, pero ¿cómo admitir que el Crucificado ha entrado ya en la vida? Habría que verificarlo tocando las señales de sus llagas. Esta exigencia corresponde al modo de concebir entonces la resurrección final de los cuerpos, que supone una continuidad sensible entre los dos mundos, el de antes y el de después, sin ignorar por ello la necesidad de una transformación gloriosa[121].

La réplica tajante de Tomás se formula con la construcción *eàn mē... ou mé,* donde las condiciones que se imponen determinan una consecuencia inapelable. Su paralelismo más cercano en el cuarto evangelio es lo que dijo Jesús al funcionario del rey: «Si no veis signos y prodigios, seguramente no creeréis»[122]. Esta semejanza literaria es intencional: al pretender verificar mediante el tacto la realidad de un cuerpo resucitado, Tomás exige tener una experiencia de un mundo maravilloso. Está claro el contraste con el comportamiento meditativo del discípulo amado, que creyó ante el sepulcro vacío y ante los lienzos abandonados allí (20, 8); quizás también con la prontitud de los discípulos llenos de gozo al ver al «Señor» (20, 20).

«Ocho días más tarde», es decir el domingo siguiente —sigue todavía en el trasfondo la alusión a las asambleas eucarísticas de la Iglesia primitiva[123]—, Jesús se presenta de nuevo, «mientras estaban cerradas las puertas»[124]. A continuación[125], se dirige a Tomás

121 Hemos detallado esto en RJMP, 56-52, refiriéndonos especialmente a *Ap Bar* 40, 2-51, 3

122 *Eàn mè ídete ou mè pisteúsete* (4, 48) *Eàn mē ídō ou mè pisteúsō* (20, 25) Por sí sola, la negación *ou mè* es muy vigorosa, así en 13, 8, cuando Pedro se niega a dejarse lavar los pies Cf también 16, 7 En *Lectura* I, 324-326, puede verse un estudio sobre la relación entre el milagro y la fe

123 Cf *supra*, 166, nota 22 y 186s, nota 86 Es inútil intentar, en virtud de la pretendida «semana pascual» (Lagrange, 517), hacer que concuerde esta fecha con los datos de los sinópticos sobre una eventual marcha de los discípulos a Galilea También es inútil suponer que éstos se habrían quedado ocho días en Jerusalén

124 Como en el relato anterior, aunque sin señalar el motivo ¿Habrá sido para sugerir la naturaleza no material del cuerpo del Resucitado, o más bien para subrayar el caracter extraño del conocimiento que tenía Jesús de lo que había dicho Tomás?

125 *Eitá* cf 13, 5, 19, 27, donde se da un vínculo muy estrecho entre la escena referida y la escena anterior

con los mismos términos que éste había empleado, no por ironía ni por condescendencia, sino para mostrar que, en su amor, sabe lo que su discípulo quería hacer. La penetración de los corazones es un rasgo característico de Jesús desde su encuentro con Natanael (1, 47-51). Nuestro relato presenta por otro lado una estructura análoga a la de aquel episodio inicial[126]: Natanael se mostró escéptico cuando Felipe le aseguró que Jesús era el Mesías esperado; luego, al descubrir que Jesús lo conocía íntimamente, lo confiesa como «el hijo de Dios, el rey de Israel», y esta confesión, que es conforme con la esperanza judía y que es la más alta en el contexto de la vocación de los discípulos, da lugar a una réplica de Jesús a Natanael y a una palabra que orienta hacia el porvenir. Este género de paralelismo en la estructura de los relatos es un procedimiento frecuente en los escritos bíblicos; Jn pudo servirse de él para cerrar la trayectoria que va del primer encuentro de los discípulos con Jesús de Nazaret a su último encuentro con el Resucitado.

Se acepta el reto de Tomás[127]. Jesús le ofrece satisfacer sus exigencias, pero es para invitarlo a una opción mucho más profunda. De ahí la exhortación que sigue:

> **«¡Deja de mostrarte no creyente, pero [muéstrate] creyente!».**

Esta traducción trata de seguir al pie de la letra el texto griego, que subraya vigorosamente la oposición *ápistos/pistós,* regida por un solo verbo[128]: no se trata de un Tomás «incrédulo», como dan a entender algunas traducciones[129], sino del comportamiento momentáneo de Tomás que no se fio del testimonio de sus compañeros y exigió verificar sensiblemente la realidad del cuerpo de Jesús. Jesús le da la posibilidad de hacerlo, pero le invita sobre todo

126 Jn 1, 45-51 Cf R Schnackenburg III, 410

127 Segun J Blank, 188, este procedimiento es un motivo de la literatura helenista cf Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* VIII, 12

128 El griego dice *kai mè* gínou *apistos allà pistos* El verbo *gígnomai* puede sin duda sustituir a veces algunas formas defectivas del verbo *eînai* («ser»), pero aquí conserva el matiz de «hacerse» del verbo original, que tiene tambien con frecuencia el sentido de «mostrarse tal o cual» (asi Jn 15, 8, Mt 5, 45, 6, 16, 10, 16, 1 Cor 14, 20, 15, 10 58, 1 Tes 1, 5, 2, 7, cf C K Barrett, 572) Acompañado de una negación, el aoristo significa el cese de una accion ya comenzada (cf 20, 17)

129 «No te muestres ya incredulo, sino creyente» (Osty) «No te hagas incredulo, sino creyente» (BJ) «Deja de ser incrédulo y hazte un hombre de fe» (TOB)

a reaccionar ahora como un verdadero creyente: ¿se imaginaba al Resucitado como un muerto simplemente reanimado, que había vuelto a la existencia anterior, la de un hombre cualquiera? El que vive en la gloria celestial no puede ser reducido a una existencia terrena[130].

Ocho días antes, los Diez se habían llenado de gozo y luego habían intentado convencer a Tomás. Pero todo fue inútil. Se necesitaba la presencia y la palabra misma del Viviente. Con estilo, el narrador no se entretiene ya en señalar si el discípulo siguió pensando en tocarlo o si se atrevió a extender su mano[131]. Refiere la reacción inmediata de Tomás. En vez de tomar al pie de la letra el ofrecimiento que se le había hecho, entra en el pensamiento de Jesús y en una confesión absoluta proclama: «¡Señor mío y Dios mío!». Esta profesión de fe —más que una invocación, ya que la omisión del «tú eres» se debe al arrebato del locutor— refleja la alta cristología joánica y, por su insistencia en el adjetivo posesivo «mío», toda la profundidad de la acogida de Tomás.

En boca de los discípulos o de los extraños, el término *kýrios* podía equivaler a un saludo respetuoso, lo mismo que el de «rabbí»[132]; pero además este título tenía su auténtico alcance, como cuando en 11, 21 Marta se dirige a aquel que es dueño de la vida y de la muerte. Sobre todo, unido aquí al título de *theós,* «Señor» expresa la evidencia producida por la presencia del Resucitado: la unidad de Jesús con Dios que en él se ha hecho cercano. Literariamente, la confesión de Tomás reproduce los términos de la traducción griega de los Setenta de la invocación del salmo 35, 23:

130 Ya por el año 57, Pablo escribe a propósito de la futura resurrección de los muertos «Se siembra algo corruptible, resucita incorruptible , se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 42-44)

131 Los críticos se muestran unánimes en descartar la antigua interpretación según la cual Tomás realizó su propósito (así Ignacio de Antioquía, *Smyrn* , 3, 2, o la *Carta de los apóstoles,* 23, Agustín, 111, 5, Tomás de Aquino) Esta lectura ignora entre otras cosas el hecho de que en 20, 29 Jesús dijo a Tomás «Porque me ves », y no «Porque me has tocado », sin diferenciar entonces la experiencia de Tomás de la de los otros discípulos (cf 20, 20) Esta lectura errónea pudo deberse a la preocupación apologética que refleja el relato de Lc 24, 39, que no dice sin embargo que los discípulos tocaran a Jesus Es inútil apelar a 1 Jn 1, 1, ya que este texto no habla de «tocar» al Logos, sino de una evidencia «*relativa* a la Palabra de vida (*perì toû lógou tès zōés*)» Desde el siglo II, la preocupacion por verificar sensiblemente es muy marcada en los apócrifos, por ejemplo, en el *Protoevangelio de Santiago* se narra cómo la comadrona Salomé quiso verificar con sus dedos la realidad del nacimiento virginal (19, 3–20, 1) Cf P de Haes, *La résurrection* , Roma 1953, 12, P Adnés, *Stigmates,* en DSp 14 (1990), 1211-1243

132 En boca de los discipulos, por ejemplo, 6, 68, 11, 3 12 27 34, 13, 6 25 36s, 14, 5 , o de otros, por ejemplo, 4, 11, 11, 34

«¡Dios mío y Señor mío!»[133]. Es verdad que no conviene atribuir a Tomás un pensamiento riguroso como el que expresó el concilio de Nicea sobre la naturaleza divina de Cristo, consustancial a la del Padre. Pero el evangelista quiso seguramente establecer al final de su obra una correspondencia con la afirmación del prólogo: «El Logos era Dios» (1, 1). A lo largo de todo el evangelio se iba preparando esta confesión última; hay que honrar al Hijo como se honra al Padre (5, 23), escuchar a aquel que dijo: «Yo soy» (8, 58) y que incluso afirmó: «Yo y el Padre somos uno» (10, 30).

Cuando los hebreos conocieron en el desierto por medio de Moisés la revelación del Sinaí, se comprometieron a ser fieles (Ex 24, 7); según Oseas, Dios había prometido que, cuando llegue la nueva alianza «diré a mi no-pueblo: '¡Tú eres mi pueblo!', y él responderá: '¡Tú eres mi Dios!'» (Os 2, 25; cf. Rom 9, 25). Al insistir en *mi* Señor y *mi* Dios, Tomás se convierte en portavoz de la comunidad cristiana que responde a la alianza cuya realización había prometido Jesús (20, 17).

Y Jesús concluye:

> **«Porque me ves, crees (*pepísteukas*). ¡Dichosos los que no han visto y han creído!».**

Estas dos frases se centran en el «creer», y precisan dos maneras de acceder a la fe, la de Tomás y la de los discípulos venideros. La primera podría comprenderse como una reserva respecto al discípulo: Jesús le reprocharía haber necesitado ver para creer; este reproche debería estar marcado entonces por un interrogante[134], como en el caso de Natanael (1, 50) o en el del grupo entero en 16, 31, donde se trata de una fe insuficiente. Pero el perfecto del verbo (*pepísteukas*) y el contexto invitan más bien a interpretar esta frase como una felicitación por parte del Viviente que ha sido reconocido en la fe[135]. En efecto, contra la tradición que dice que la

133 La crítica no acepta ya la hipótesis de que esta formulación se derive, ni siquiera por un espíritu polémico, de la aclamación *Dominus et Deus noster!*, exigida por el emperador Domiciano (81-96 d C) Los títulos que se le dan a Jesús en Jn provienen de las Escrituras En Jn se encuentran confesiones de fe desdobladas 1, 49, 4, 42, 6, 69, 11, 27, 16, 30

134 Así lo interpretan algunos manuscritos (cf Lagrange)

135 Cf Jn 6, 69, 11, 27 Con R Schnackenburg, R E Brown y U Schnelle, que cita a P J Judge, en *Mél F Neirynck*, 2185

fe es un no-ver, «ver» en Jn no se opone a «creer», sino que conduce a ello; es lo que había prometido Jesús:

> Todavía un momento, y el mundo no me verá,
> pero vosotros me veréis...
> En aquel día vosotros conoceréis que yo estoy en mi Padre,
> y vosotros en mí y yo en vosotros (14, 19-20).

La segunda frase parece poner un poco en sordina este elogio, como si fuera preferible creer sin ver. En realidad, no se refiere ya a Tomás, sino a los discípulos venideros: el evangelista se dirige a la comunidad alejada ya de los orígenes cristianos, como cuando Jesús, pensando en todos los que se harían creyentes a continuación[136], confiaba al Padre:

> No solamente intervengo por éstos,
> sino también por los que, por su palabra, crean en mí (17, 20; cf. 15, 27; 20, 21).

La comunidad no tiene que lamentar en lo más mínimo esta distancia ni su distinta situación. Aunque su modo de acceder a la fe no es el mismo, son «dichosos»[137] los que, a lo largo de los siglos, crean[138] «sin ver». La experiencia gozosa que tuvieron los testigos oculares de aquel que vive más allá de la muerte era una experiencia fundante y no podía repetirse; se les concedía no solamente en favor de ellos mismos, sino en función de las generaciones futuras cuya fe tendría que basarse en la palabra trasmitida con la fuerza del Espíritu y no en los signos visibles de la presencia[139].

Este texto podría reflejar indirectamente la dificultad que debió experimentar la comunidad joánica y con la que se enfrentará el capítulo 21: la desaparición de los testigos oculares y de la gene-

136 Un *midrás* refiere las palabras de un rabino (hacia el 250): los creyentes prosélitos no tienen nada que envidiar a los primeros testigos del Sinaí (SB II, 586)

137 A diferencia de la otra única bienaventuranza joánica, que es una exhortación (13, 17), aquí no hay un acto de bendición es la proclamación de un estado nuevo, bendecido por Dios Sobre el género literario de las bienaventuranzas, cf J Dupont, *Les Béatitudes* II, Paris 1969, 324-338

138 Podría preocupar una anomalía para Tomas, el verbo está en perfecto (*pepísteukas*), indicando una fe plena y duradera, mientras que a los futuros creyentes se les describe con el aoristo (*pisteusantes*), que indica una fe puntual En realidad, pueden darse diversas explicaciones de este hecho Sería una alusión a los numerosos creyentes que ya «se han puesto a creer» Otros ven aquí una simple variación de estilo, parecida a la que presenta 1 Jn 1, 1

139 Aunque no se infravalora el «ver» de las apariciones, cf *infra*, 214

ración de los que habían conocido a Jesús de Nazaret. Jn muestra aquí de otra manera lo que ya habían anunciado los discursos de despedida de Jesús: por encima de los discípulos presentes ante él, Jesús dirige su atención a los que les sucederán a lo largo de los siglos, a todos los hijos de Dios que ha venido a reunir en la unidad; ¿no habló la tarde del día de pascua a los suyos de la misión, que en adelante habría de expresar la suya? Ahora su pensamiento se dirige a los que serán el fruto de este envío.

El encuentro del Viviente con los discípulos no acaba con una despedida, con una escena de separación como en Lucas. Permanece abierto hacia un porvenir sin fin, en el gozo que sobrevive a la desaparición de los testigos oculares. Eso es lo que expresó muy bien la primera Carta de Pedro:

> Todavía no lo habéis visto, pero lo amáis;
> sin verlo, creéis en él,
> y os alegráis con un gozo inefable y radiante (1 Pe 1, 8-9).

REFLEXIÓN DEL EVANGELISTA
20, 30-31

30 **Así pues, Jesús hizo en presencia de sus discípulos muchos otros signos que no están escritos en este libro.** 31 **En cuanto a éstos, fueron escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis la vida en su nombre.**

La última palabra de Jesús había abierto la mirada hacia el porvenir de la comunidad creyente; ahora el evangelista recuerda a los lectores que su libro ha sido escrito «para que creyendo tengáis la vida en su nombre». Es éste un texto clave para la interpretación del cuarto evangelio[140]. Sorprende por su audacia: la finalidad del autor coincide con la de Dios mismo, tal como Jesús se la reveló a Nicodemo: «Que todo hombre que crea tenga por él la vida eterna» (3, 15). El escrito de Jn, basado en una retrospectiva histórica, sirve de enlace entre los que vieron y los que creerán sin haber visto; trasmite lo esencial para que sea contemplado y recibido el misterio del Hijo. Sin mencionar al Espíritu, el evangelista se sabe el intérprete fiel del mensaje de vida destinado a todos los hombres.

140. Todos los evangelios se escribieron para conducir a Cristo, pero sólo Jn lo declara expresamente. Mt y Mc no contienen ninguna declaración de intenciones, mientras que Lc introduce su evangelio al estilo de los historiadores de la época helenística (cf. *Los evangelios y la historia de Jesús,* Madrid 1982, 193s; P. Giber: LV 35 [1985], n.° 175, 19-26).

¿Es ésta una «conclusión» del evangelio? Sí, en cuanto que el autor manifiesta el sentido de su escrito. No, en la medida en que todavía no termina este escrito. En efecto, el texto del evangelio prosigue con el capítulo 21, cuya autenticidad nadie discute, y acaba con otro final que autentifica el testimonio del autor (21, 24-25). Para explicar la existencia de dos conclusiones, algunos recuerdan la práctica literaria del desdoblamiento de la conclusión (como en 1 Jn 5, 13); otros califican nuestros versículos de «primera conclusión»[141]. En realidad, las dos reflexiones finales están enlazadas entre sí: en 20, 30-31, el evangelista precisa el criterio que lo ha guiado en la composición de su obra y el contenido de la fe que vivifica; en la segunda, es la comunidad joánica la que se hace valedora de la verdad de su testimonio. Los dos pasajes insisten en el verbo «escribir», mostrando así la importancia que los ambientes joánicos atribuían al libro en donde se había fijado la tradición sobre Jesús[142].

Es cierto que los vv. 30-31 no se refieren solamente al capítulo 20, ya que sirven de contrapunto, después de la llegada de la Hora, al texto que iba puntuando el relato de la vida pública:

Aunque había realizado tantos signos en su presencia, no creían en él (12, 37).	Jesús hizo en presencia de sus discípulos muchos otros signos... para que creáis... (20, 30s).

En ambas reflexiones, toda la vida anterior de Jesús se resume en el término «signos»; el objetivo de su existencia era suscitar la fe. Unos no creyeron; otros son invitados a creer.

Nuestros versículos forman una totalidad[143] centrada en el proyecto que se había fijado el evangelista. La crítica ha infravalorado a veces la primera parte de este pasaje (20, 30-31a), asimilán-

141. Así R. E. Brown, R. Schnackenburg e incluso los que se niegan a hacer del capítulo 21 un apéndice añadido al texto del evangelio (Vorster, Minear...).

142. Cf. 1 Jn 1, 4; 2, 1.7...; 5, 13; Ap 1, 3.11.19; 11, 18s; cf. R. A. Culpepper, *The Johannine School,* Missoula 1975, 257. Sobre el paso de lo oral a lo escrito, cf. *Los evangelios y la historia de Jesús,* 53s.

143. Sus dos partes están enlazadas por la construcción *mén... dé,* que no puede traducirse en español.

dolo a una fórmula retórica empleada en la antigüedad: el escritor se complacía en señalar que era imposible agotar todo el tema abordado. Esta consideración, que podría valer quizás para 21, 25, no tiene aquí razón de ser, ya que el evangelista dice claramente que, si se refirió tan sólo a algunos de los numerosos signos que había hecho Jesús, fue con una finalidad concreta, en virtud de un criterio deliberado de selección.

Puede resultar extraño que, como en 12, 37, el evangelista no mencione, además de los signos, la enseñanza de Jesús en palabras que ocupa un lugar tan amplio en su libro. Algunos piensan que la palabra «signo» abarca más que los episodios milagrosos. Antes de considerar esta posibilidad, conviene recordar la función de los «signos» —que en Jn son propiamente símbolos[144]— en la revelación que hizo Jesús de su identidad y de su misión. Mientras que en los sinópticos la fe en el taumaturgo precede a la acción milagrosa como la condición necesaria para obtenerla, en el cuarto evangelio se invierte esta relación: las obras admirables de Jesús invitan a los beneficiarios y testigos a descubrir quién es su autor y a percibir una realidad de un orden muy distinto al de la realidad sensible. Simbolizan, bajo diversos aspectos, la salvación sobreabundante que el Hijo trae al mundo de parte de Dios; revelan de este modo su unidad de acción y, mas todavía que eso, su perfecta comunión con el Padre. El ministerio del Enviado se inauguró en Caná mediante un signo proto-típico (2, 1-11) que expresaba la realización de la alianza; termina con el enfrentamiento con las fuerzas de la muerte, cuando se le devuelve la vida a Lázaro (11, 1-4). El carácter «inaudito» (9, 32) de los signos en el cuarto evangelio[145] corresponde a su función para despertar la fe. En efecto, acusado de hacerse por sus palabras igual a Dios, Jesús replica:

> Aunque no me creáis, creed en las obras[146],
> para que aprendáis y reconozcáis
> que el Padre está en mí y yo en el Padre (10, 38; cf. 14, 10-11).

144. Como hemos demostrado en *Mél. H. Schürmann*, Leipzig 1978, 363-378. Cf. *Lectura* I, 166-168, a propósito del signo de Caná.

145. Destaca más aún este rasgo si se relacionan los relatos joánicos con los episodios contados por los sinópticos: el hombre puesto en pie en Betesda llevaba 38 años enfermo; tras el milagro de los panes, con lo que sobra se llenan doce canastos; la barca de los discípulos a la que se acerca Jesús en medio del lago toca enseguida la orilla; el ciego curado era de nacimiento; Lázaro lleva tres días muerto y enterrado.

146. El término «obras» (*érga*), distinto de «palabras» (*rhémata*), se refiere a las acciones admirables de Jesús; así la curación del enfermo es llamada por Jesús un *érgon* (7, 21-23).

Además, los discursos de revelación pronunciados por Jesús toman ordinariamente su impulso en uno de los signos realizados[147].

En 20, 30, «en presencia de los discípulos» alude al círculo de testigos que podrían confirmar los hechos relatados en el libro. Es verdad que la fe, de la que se habla a continuación, trasciende la constatación del acontecimiento, ya que penetra su sentido, pero presupone una experiencia histórica.

Si bien todos los críticos están de acuerdo en relacionar estos «signos» con los milagros de Jesús, discrepan a la hora de fijar la amplitud que Jn da aquí a este término. ¿No habrá que incluir en él otros acontecimientos? La respuesta es sin duda afirmativa para los relatos pascuales, si se piensa sobre todo que nuestro pasaje está ligado por *oûn* («así pues») con el episodio anterior de Tomás. También las apariciones del Resucitado son hechos «maravillosos», presencia visible de un ser que no pertenece a este mundo; este ser no puede reconocerse de entrada, por ser al mismo tiempo el mismo y otro distinto; se presenta estando cerradas las puertas: son otros tantos signos que, más allá de la experiencia sensible, abren al misterio de Jesús viviente.

En cuanto al acontecimiento de la cruz/exaltación, las cosas son distintas, ya que este hecho no simboliza[148] —sino que *es*— el paso de Jesús a su gloria. Sin embargo, algunos detalles de la pasión podrían calificarse de signos; por ejemplo, el hecho de que brotara agua y sangre del costado de Jesús muerto atestigua a los ojos del Discípulo una realidad de otro orden, es decir, la comunión del Espíritu.

Finalmente, ¿habrá que incluir también las palabras entre los signos?[149]. Es verdad que el lenguaje de Jesús es también sorprendente: «¡Jamás ha hablado así un hombre!» (7, 46). Por sus palabras y por sus obras, Jesús constituía una verdadera cuestión. Se amplía entonces la noción de «signo», con el riesgo de ignorar su alcance simbólico. En definitiva, toda la existencia de Jesús fue un signo, una llamada de Dios que invitaba a acoger el misterio de su

147. Así 5, 19-30, tras la curación del enfermo; 6, 26-59, después de los panes repartidos en abundancia; 10, 1-18, tras el episodio del ciego de nacimiento; episodio que, por sí mismo, daba cuerpo a la palabra de 8, 12.

148. Los partidarios de la cruz como signo se apoyan en el «signo del templo» (2, 18-22) y en 3, 14 (cf. Sab 16, 6).

149. En este sentido se manifiesta W. Nicol entre otros, al que se opone R. Schnackenburg.

amor extremo a los hombres. Dicho esto, nos parece evidente que, en esta reflexión final, la palabra «signo» se explica por su vinculación con el verbo «creer», que se puso de relieve en el v. 31. Estos dos términos aparecen unidos en numerosos pásajes[150]. Pues bien, también para Jn, la fe consiste ante todo en reconocer en Jesús a aquel que Dios había prometido a Israel. Según las esperanzas judías, el Mesías tenía que realizar su misión en la fuerza del Espíritu, realizando actos de curación y de renovación de los seres[151], por medio de los cuales se manifestaría el poder de la salvación divina. De ahí la pregunta que se hace la gente ante el Nazareno: «Cuando venga el Mesías, ¿hará más signos que los que ha hecho éste?» (7, 31), o su afirmación después de haber visto el signo de la abundancia de los panes: «Este es verdaderamente el profeta que tiene que venir al mundo» (6, 14).

Por consiguiente, conviene mantener que los *sēmeia* designan las acciones realizadas por Jesús. Jn las ha ido eligiendo en función de su proyecto teológico:

> **Estos signos fueron escritos**
> **para que (*hína*) creáis que Jesús es el Mesías,**
> **el Hijo de Dios**[152]**,**
> **y para que (*hína*) creyendo tengáis la vida**[153] **en su Nombre.**

Las dos frases finales, introducidas cada una de ellas por *hína*, no son paralelas más que en apariencia, ya que expresan una sola finalidad. La primera, que enuncia el contenido verdadero de la fe en Jesús, determina a la segunda, que expresa el efecto subjetivo de esta fe. Creer que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios: tal es la fe que da «la vida en su Nombre». La formulación corresponde a la de una confesión de fe[154] y el acento principal recae en los títulos que califican a Jesús.

150 Así Jn 2, 11, 2, 23, 4, 53s, 6, 14, 6, 30, 7, 31, 11, 47, 12, 37
151 Is 11, 1-5 (cf Jn 1, 32s), Is 42, 6-8 Cf Mt 11, 2-6 par
152 Algunos traducen «que el Mesías, el Hijo de Dios, es Jesus» (cf D A Carson JBL 106 [1987] 639-651) Pero la formula de la frase joanica reproduce la del antiguo testamento, en donde el titulo sigue al predicado cf Dt 4, 35 39, 1 Re 8, 60 Cf W J Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, Tubingen 1987, 213
153 Algunos manuscritos (insuficientemente validos) añaden «eterna»
154 *Pisteuein* seguido de *hoti*, como en 6, 69, 11, 27, 16, 30, 1 Jn 5, 1 5 Cf en labios de Jesus Jn 8, 24, 11, 42, 13, 19, 16, 27, 17, 8 21

En el cuarto evangelio, como en los sinópticos, estos dos títulos hallaban su lugar adecuado a lo largo del relato gracias a una acción, ya sucedida o inminente, o a una controversia. Su horizonte era la obra que Dios lleva a cabo en favor de los hombres por medio de Jesús, su enviado escatológico. Los dos pertenecen al mundo semántico de la Biblia, e inscriben en ella la figura de Jesús (cf. 5, 46) y la hacen inteligible en el seno del sistema de las figuras del primer testamento[155], pero el segundo ha recibido un nuevo sentido, un contenido que supera la significación veterotestamentaria. Los dos títulos fueron pronunciados también en la confesión de Marta (11, 27). Recordemos brevemente los datos que pueden iluminar su sentido.

En el cuarto evangelio, el título «Hijo de Dios» aparece pocas veces en las sentencias de Jesús[156], pero se lo atribuye en una controversia con los judíos que lo acusaban de blasfemia (10, 36-38). Jesús prefiere llamarse «el Hijo»[157], subrayando así su plena dependencia del Padre (5, 19-30). En nuestro texto, el título condensa la elevada cristología joánica: el Hijo de Dios es «de arriba», «ha salido de Dios y ha venido al mundo»; en él se ha manifestado el Dios invisible (1, 18; 3, 16).

Si en esta proclamación ya está todo dicho, ¿por qué el evangelista hace que vaya precedida por la proclamación de «Mesías»[158]? Este título ocupa en Jn un lugar importante, en referencia a la figura tradicional que polarizaba las esperanzas judías de un Salvador escatológico. Estas esperanzas, muy vivas en el Israel del siglo I[159], se habían diversificado, como demuestra el interrogatorio del Bautista por las autoridades judías (1, 19-25), donde también se menciona a Elías[160] y al Profeta[161]; pero la calificación «el Cristo» es sobre todo la que constituye objeto de reconocimiento o de debate a propósito de Jesús, tanto si se trata de los discípulos

155 Léase L Panier LV 34 (1985) n° 175, 57-73
156 En Jn 3, 18, 5, 25 (y 11, 4, incierto en los manuscritos)
157 Jn 3, 16 17 35 36 36, 5, 19 19 20 21 22 23 23 26, 6, 40, 8, 36, 14, 13, 17, 1 Cf el largo *excursus* de R Schnackenburg II, 158-175 Esta designación se encuentra ya en Mt 11, 27 par y Mt 21, 37 par
158 En griego *ho Khristós* (de *khríō* «ungir», para traducir el hebreo y el arameo *Messias* = Ungido), cf VTB 529-533 Jn es el único en el nuevo testamento que ha conservado la forma hebrea *Mesías* en dos pasajes (1, 41 y 4, 25)
159 Como atestiguan, por ejemplo, los *Salmos de Salomón* 17 y 18 (anteriores al año 63 a C)
160 Sobre el retorno de Elías, cf Mal 3, 23, Mt 11, 14, 16, 14 par , 17, 10 par , Lc 1, 17
161 Cf «el profeta como Moisés» Dt 18, 18s, Jn no presenta nunca a Jesús como «el Profeta», aunque la gente evoca esta figura en Jn 6, 14 y 7, 40

(1, 40-49), como de la Samaritana (4, 25.29), de la gente (7, 26...; 12, 34) o de los dirigentes judíos (10, 24). Casi siempre, estas afirmaciones o preguntas van seguidas de unas palabras de Jesús, que pretenden orientar a los oyentes hacia el misterio de su relación inmediata con el Padre[162].

El mantenimiento en 20, 31 del título «Mesías» se justifica de otro modo. Según algunos, prepara el título «Hijo de Dios», que constituirá la aportación de la elevada cristología joánica. A nuestro juicio, el evangelista trata sobre todo de subrayar expresamente que el acontecimiento Jesús está en continuidad con la promesa de Dios a Israel: se han colmado las esperanzas judías. Jesús es el Mesías cuya gloria evocaron de antemano los salmos, aquel que según el oráculo de Natán saldría de la dinastía real de David (2 Sam 7, 12-16). Los profetas habían orientado sobre todo las esperanzas de Israel hacia el «rey» futuro[163], un título que Jn ha puesto de relieve en su presentación de la pasión. Al redactar esta conclusión que ensambla los términos «signos» y «Mesías», Jn pensó sin duda en las profecías que anunciaban cómo el Mesías llevaría a cabo ciertos actos que simbolizarían la plenitud de la salvación que Dios otorga al pueblo desterrado[164].

Finalmente, el acento que se pone en el título de Mesías puede responder también a la polémica que dividía a la comunidad joánica y a la Sinagoga (cf. 9, 22) y ofrecer un apoyo a los lectores cristianos salidos del judaísmo. No obstante, el conflicto se refería más aún a la confesión de Jesús como «Hijo de Dios».

Al alinear así los dos títulos, el evangelista enlaza las esperanzas mesiánicas de Israel con la inteligencia cristiana de la revelación del Hijo. Subraya a la vez la continuidad del designio de Dios —«la salvación viene de los judíos» (4, 22)— y la verdad que revela en aquel que es la expresión del mismo Padre.

¿Permite precisar este texto a qué destinatarios va dirigido el libro? ¿estamos ante un escrito misionero o ante un opúsculo destinado a la comunidad creyente? Las opiniones varían en este punto, aunque se admite que el tiempo del verbo «creáis» (incierto en los manuscritos[165]) no permite por sí solo una respuesta segura. Las alusiones al primer testamento presuponen unos lectores iniciados ya en las Escrituras, pero éstos pueden ser tanto judíos como prosélitos o cristianos. El hecho de que Jn dé la traducción en griego de los términos hebreos o arameos nos orientaría, si se trata de un texto misionero, hacia los judíos de la diáspora helenista[166]. Por otra parte, el lenguaje particular del cuarto evangelio deja vislumbrar a una comunidad que tenía su propia tradición dentro de la «gran Iglesia» y que se sabía iluminada por el Espíritu. Entonces, es más probable que el evangelista se dirigiera a unos lectores cristianos[167] y que la perspectiva misionera no sea más que indirecta.

162 Cf Jn 1, 50s, 7, 28s 33s, 10, 25-30 Cf M de Jonge NTS 19 (1972s) 246-270

163 Is 9, 1-6, 32, 1-5, Miq 5, 1-5, Jer 23, 5s, Ez 34, 23s, 37, 24

164 Cf nota 151

165 Bien *pisteúēte* (presente indeterminado), bien *pisteusēte* (aoristo), que no tendría aquí necesariamente el matiz de una entrada en la fe (segun R Schnackenburg)

Por eso Jn puede explicitar una vez más el fruto de la fe en Jesús que ha sido el *leitmotiv* de los discursos de revelación: «El que cree en el Hijo tiene la vida eterna». La expresión «en su Nombre»[168] se relaciona con «tener la vida»; alude a la comunión profunda con Jesús revelador y salvador. Según el evangelista, la fe, lejos de ser una ortodoxia puramente intelectual, es inmediatamente de orden existencial e inseparable de la experiencia interior de libertad y de amor. La única exigencia que se le plantea al hombre para alcanzar la vida eterna es «creer» en el Hijo único que Dios ha dado al mundo; el verbo «creer» introduce cada una de las dos proposiciones finales de 20, 31.

El alcance de este texto es universal, a la medida del proyecto de Dios. El Mesías esperado por Israel sería, según los profetas, salvador de toda la humanidad. Al narrar el itinerario del Logos hecho carne, y luego el del Hijo subido a la gloria que le correspondía desde antes que el mundo fuera, el evangelista ha subrayado con frecuencia que el don de la «vida» estaba destinado por Dios a todos aquellos que, por encima de cualquier frontera, creyeran en el amor que había manifestado en Jesús, aquel que reúne en el Uno a los hijos de Dios que estaban dispersos.

166 Así K Bornhauser, W C van Unnik, J A T Robinson, D A Carson JBL 106 (1987) 639-651, mientras que E D Freed piensa en los samaritanos y W Oehler en los paganos

167 Así R Schnackenburg, H Riesenfeld, H Leroy, B Olsson

168 El Nombre significa la persona en su esencia cf 3, 18, 17, 11s, 1 Jn 3, 23, 5, 13

Conclusión

Es muy difícil resumir en unas pocas líneas la aportación joánica a la comprensión cristiana del mensaje pascual. Ahí van, sin embargo, algunas pistas de reflexión.

Al encuentro del Viviente: éste es el título que tras muchas vacilaciones hemos dado al relato que comúnmente se designa como «apariciones del Resucitado». Es verdad que la tradición ha consagrado el término «Resucitado» que subraya justamente que Dios es el autor de la vida definitiva de Jesús de Nazaret: si ha salido del reino de los muertos, no es porque su recuerdo perdure en la memoria de la humanidad, como el recuerdo imperecedero de Mozart, sino porque vive personalmente. No obstante, conviene situar mejor el pensamiento de Jn, que viene al final de la tradición evangélica.

Lucas repite con el ángel: «No está aquí; ha resucitado», pero hace que este anuncio vaya precedido por una pregunta: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está *vivo*?». El término «vida» es el que prefiere Lucas, por ejemplo en el relato de los peregrinos de Emaús (Lc 24, 23) o en el libro de los Hechos (1, 3; 25, 19). Se interesa más por el resultado que por el acceso a la vida. Similarmente, Jn deja de lado (excepto en 20, 9) el vocabulario de la «resurrección», que ha mantenido solamente a propósito de la resurrección final (11, 25) o en un comentario que añade al episodio de los vendedores del templo (2, 22), mientras que más adelante lo sustituye por el término de «glorificación» (12, 16).

Para ser fieles al lenguaje de Jn, hemos de hacer que el término «aparición» ceda su lugar al de encuentro. «Viene» una persona; de pronto «está allí». No cabe duda de que los beneficiarios de esta presencia recogen el vocabulario de «ver», pero su objeto es «el Señor», que ha sido reconocido en Jesús de Nazaret: en la fe ven al Hijo glorificado. Por eso preferimos calificar las apariciones del Resucitado como «encuentros con el Viviente».

Los relatos del capítulo 20 llevan la impronta de la teología del evangelista. Su finalidad no es tanto presentar bajo un ropaje narrativo que Jesús ha triunfado de la muerte, sobre todo si se piensa que la glorificación del Hijo ya comenzó en su elevación, sino más bien manifestar lo que para los creyentes y para todos los hombres significa su subida al Padre: ser llamados a recibir el don de la «vida» que es ahora una realidad recibida. Los tres relatos en que aparece el Viviente convergen en esta perspectiva. El primero culmina en la palabra que María de Magdala tiene que trasmitir a

los discípulos: su relación con el Padre, con Dios, se ha convertido en la misma relación que tiene el Hijo con él. El segundo culmina en el don del Espíritu. El tercero, en la bienaventuranza de los que creen sin ver.

Jn personaliza los datos de la tradición. Así, la respuesta de fe de María, del Discípulo, y luego de Tomás corresponden cada una de ellas a una experiencia singular, ya que la adhesión al misterio del Hijo pertenece a la intimidad de cada persona. Y la misión que se les confía a los discípulos no los compromete simplemente a proseguir una obra; siendo la irradiación del envío mismo del Hijo, esta misión une al creyente con Jesús lo mismo que Jesús está unido a su Padre.

La serie de episodios de Jn 20 presenta un *crescendo,* no ya en el progreso que pudieran hacer los individuos, sino en la ampliación progresiva de los destinatarios y de los creyentes. En primer lugar el Discípulo. Luego María de Magdala, que recibe un mensaje para que lo trasmita. Finalmente, con Tomás, se piensa en todos los creyentes. Este conjunto está enmarcado por la presencia del Discípulo que, al comienzo, creyó ante el signo del sepulcro sin haber visto todavía con sus ojos al Resucitado, y que interviene al final dirigiéndose a los lectores; él ha escrito «para que vosotros creáis».

El argumento apologético de la corporeidad del Resucitado, tan claro en Lucas, queda difuminado en Jn. Si Jesús muestra sus manos y su costado, es sin duda para ser reconocido, pero sobre todo para manifestar que su paso al Padre es la fuente del don de la paz y del Espíritu. El argumento de la Escritura sólo se explicita en una ocasión (20, 9), pero la alianza de Dios con los hombres estructura el texto desde dentro, no sólo por la palabra de 20, 17, que indica su realización, sino por el don del Espíritu y por el poder que se da a los discípulos sobre el pecado; finalmente, la confesión de Tomás sella la reciprocidad de esta relación.

Hay otra particularidad que distingue la presentación joánica a través de dos pasajes que no tienen ningún paralelismo en los sinópticos. Se advierte una especie de correspondencia secreta entre el comportamiento del Discípulo (20, 8) y la bienaventuranza final, destinada a los que creen sin ver. El Discípulo reconoce en el sepulcro, donde no se encuentran ya más que los lienzos funerarios, un signo que acoge en su alma; los creyentes después de pascua apoyan su fe en el testimonio de los primeros discípulos sin que pueda ofrecerse ninguna otra prueba de la resurrección. En los dos casos, todo queda iluminado por la inteligencia del amor.

APERTURA

El encuentro del Viviente, *que tiene tres dimensiones —la iniciativa, el reconocimiento, la misión—, es típico de cualquier encuentro entre personas, y sobre todo del encuentro con el Señor. La iniciativa del Viviente evita que quienes lo disfrutan piensen que este encuentro es fruto de una imaginación exacerbada. No cabe duda de que es algo que se les impone, pero no como una piedra que les cae sobre su cabeza; les invita a responder reconociendo la presencia de aquél de quien hablan los evangelios. Al disociar el tema de la duda, Jn ha definido mejor la naturaleza del «reconocimiento» que suscita el gozo. Y ese Otro envía a sus discípulos en misión para que prolonguen su presencia en la tierra.*

Para la mayor parte de los cristianos tradicionales, la primera etapa es simplemente el ambiente familiar; para algunos, es como si se tratara de una «imposición»: reciben al Señor sin comprender; está ahí, sin más. Pero todos ellos han de encontrar luego al Señor en la Palabra y, con mayor o menor dificultad, en la institución que llamamos Iglesia: las palabras humanas balbucean siempre imperfectamente la palabra del Señor. Sin embargo, yo me siento siempre invitado a un movimiento de retorno a Jesús de Nazaret, al que se refiere sin cesar la Iglesia viva. Para reconocer la personalidad del Resucitado, tengo que volver constantemente al Jesús de esta tierra. Pero sin convertirlo en un ídolo. En este punto es donde aparece la tercera dimensión del encuentro con el Viviente: la misión. Toda aparición desemboca en un envío: no es posible quedarse en Jesús de Nazaret, hay que ir a los hermanos del Viviente, cooperar en la edificación de la Iglesia y en la trasformación del mundo. La relación con el pasado me proyecta a la construcción de un futuro.

El cristiano tiene que mantener viva esta triple dimensión de las «apariciones». La dimensión vertical de la experiencia me arranca de la existencia chata en esta tierra. El reconocimiento del Jesús del pasado me plantea la cuestión incisiva: «Para vosotros, ¿quién soy yo?». Soy enviado a los hombres para decirles mi gozo e invitarles a que se amen los unos a los otros. El presente adquiere densidad volviéndose hacia el pasado y ensanchándose hacia el porvenir. Entonces mi presente se convierte en presencia ante Dios y ante el mundo.

Algo parecido ocurre en todo encuentro amoroso entre los seres humanos. La iniciativa de uno de los dos plantea una cuestión a la que el otro ha de responder. Esta respuesta puede ser un grito de alegría; pero el otro no puede quedarse en esta primera reacción; quiere calificar a la persona presente ante él. ¿Para qué sirve un rostro, por muy bello que sea, si no expresa a una persona? El reconocimiento intenta descubrir las profundidades del otro, ya que toda persona es un misterio que intenta expresarse, pero sin conseguir entregarse ya de golpe. Cuando el otro comienza a ser reconocido, entonces puede establecerse una relación respetuosa que se convierte en comunión. Y ésta se orienta hacia un porvenir: los dos desean construir un hogar. Tal es el misterio del encuentro entre las personas: no un cara a cara inerte, sino una comunión dinámica con vistas a una obra en común, una historia que se escribe y se va renovando en el tiempo.

La pedagogía del Viviente *es igualmente significativa. Jesús no se acerca al otro como a alguien a quien enseñar, a quien revelar cosas misteriosas. Se sirve de una pregunta que pone en peligro el sutil edificio tras el cual el otro se oculta o se refugia. Al repetir una misma fórmula: «¡Me lo han quitado!», María de Magdala se protege inconscientemente contra lo que experimenta como una ruptura de su intimidad, hasta el punto de que no percibe el amor que subyace en la cuestión que plantea. Pero cuando se trata de aquel que se ha despojado perfectamente de sí mismo, esta cuestión basta para preparar al otro a acoger a aquel que va a mostrarse llamando a María por su nombre. Y Jesús se revela entonces a ella.*

Con Tomás el procedimiento es distinto, ya que el mismo Jesús fue cuestionado por el discípulo que quería controlarlo con el tacto, sin aguardar a que él mismo se entregara. Entonces Jesús se le acerca, no ya mediante una pregunta, sino con las mismas palabras que había pronunciado Tomás. Como es plenamente libre, Jesús es capaz de reflejar exactamente lo que piensa el otro y lo invita incluso a realizar sus deseos de verificación material; pero sabe que, estando ya en lo más profundo del corazón del otro, el otro entrará en su corazón: su llamada a la fe es pues la expresión de lo que el otro deseaba. Está tan presente a Tomás que Tomás no es ya «otro», sino una persona que se le hace presente. ¿No es éste el misterio del verdadero diálogo, es decir, de la comunión de las personas?

EPILOGO

En 20, 30-31, el evangelista indicaba su objetivo al redactar el libro. Pero el relato prosigue: el Señor vivo se aparece una vez más a sus discípulos, no en Jerusalén, sino en Galilea. Volvemos a encontrar en este texto las tres dimensiones habituales: la iniciativa de Jesús (21, 1.4-6), el reconocimiento por los testigos (21, 7-13), la misión que se les confía (21, 15-23). El narrador califica esta aparición de «tercera» (21, 14), pero sería ilusorio hacer del capítulo 21 la continuación cronológica del capítulo 20. Por otra parte, no se la da una fecha a este acontecimiento, a diferencia de los encuentros anteriores; la palabra de Jesús —«Dichosos los que no han visto, pero han creído»— ponía fin a las apariciones pascuales relatadas por Jn. Además, ¿cómo es que los discípulos no reconocen al principio al Señor, cuya visión los había llenado antes de gozo?

21, 1 **Después de esto, Jesús se manifestó de nuevo a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. He aquí cómo se manifestó.** 2 **Se encontraban juntos Simón Pedro, Tomás llamado Dídimo, Natanael de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo y otros dos de sus discípulos.** 3 **Simón Pedro les dice: «Me voy a pescar». Le dicen: «Vamos también nosotros contigo». Salieron y subieron a la barca; pero aquella noche no cogieron nada.** 4 **Era ya de mañana. Jesús se puso en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús.** 5 **Entonces Jesús les dice: «Muchachos. ¿tendríais algo de comer?». Le respondieron: «¡No!».** 6 **Y les dijo: «Echad la red al lado derecho de la barca y encontraréis». Entonces la echaron; y no tenían ya fuerza para levantarla [a bordo], debido a la multitud de peces.** 7 **Entonces el discípulo que Jesús amaba dice a Pedro; «¡Es el Señor!». Habiendo oído: «¡Es el Señor!», Simón Pedro se ciñó el**

camisón —pues estaba desnudo— y se echó al mar. 8 **Los otros discípulos vinieron con la barca arrastrando la red [llena] de peces; no estaban lejos de tierra, sino a unos doscientos codos.**
9 **Una vez bajados a tierra, ven, preparado allí, un fuego de brasas con pescado puesto encima, así como pan.** 10 **Jesús les dice: «Traed de esos peces que acabáis de pescar».** 11 **Simón Pedro subió a bordo y sacó a tierra la red llena de peces gordos: ciento cuarenta y tres; y aunque había tantos, la red no se rompió.** 12 **Jesús les dice: «Venid a almorzar». Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «Tú, ¿quién eres?», sabiendo que era el Señor.** 13 **Entonces Jesús llega, toma el pan y se lo da; lo mismo hizo con el pescado.** 14 **Fue la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos, después de que fue despertado de entre los muertos.**
15 **Así pues, cuando hubieron almorzado, Jesús dice a Simón Pedro: «Simón, [hijo] de Juan, ¿me amas más que éstos?». El le dice: «Claro, Señor, tú conoces mi amor por ti». Jesús le dice: «¡Apacienta mis corderos!».** 16 **Le repite por segunda vez: «Simón, [hijo] de Juan, ¿me amas?». El le dice: «Claro, Señor, tú conoces mi amor por ti». Jesús le dice: «¡Apacienta mis ovejas!».** 17 **A la tercera vez le dice: «Simón, [hijo] de Juan, ¿tienes amor por mí?». Pedro se entristeció de que le hubiera dicho por tercera vez: «¿Tienes amor por mí?», y le dice: «Señor, tú lo sabes todo; tú sabes el amor que tengo por ti». Jesús le dice: «¡Apacienta mis ovejas!** 18 **Amén, amén, te lo digo: cuando eras joven, te ceñías tú mismo e ibas a donde querías. Pero cuando hayas envejecido, extenderás las manos y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras».** 19 **Jesús dijo esto para significar con qué muerte glorificaría a Dios. Y después de estas palabras, le dijo: «¡Sígueme!».**
20 **Habiéndose vuelto, Pedro se da cuenta de que caminaba detrás [de ellos] el discípulo que Jesús amaba, aquel mismo que durante la cena se había reclinado sobre su pecho y había dicho: «Señor, ¿quién es el que te entrega?».** 21 **Viéndolo, pues, Pedro dice a Jesús: «Señor, ¿y éste, qué...?».** 22 **Jesús le dice: «Si quiero que él permanezca hasta que yo venga, ¿qué te importa? ¡Tú, sígueme!».** 23 **Así pues, se extendió el rumor entre los hermanos de que este discípulo no muere. Pero Jesús no le había dicho: «No muere», sino: «Si quiero que él permanezca hasta que yo venga».** 24 **Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha puesto por escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero.**

25 **Hay otras muchas cosas que Jesús hizo; si se hubieran puesto por escrito una a una, el mundo entero no podría, a mi juicio, contener los libros que se escribirían.**

Atestiguado unánimemente por la tradición manuscrita, este capítulo pertenece al cuarto evangelio. Algunos ven en él un «apéndice» que incorpora al libro un recuerdo importante para la comunidad[1]. Más razón parecen tener aquellos que lo consideran un «epílogo»[2] que corresponde de algún modo al «prólogo» del evangelio. Según la fórmula afortunada de J. Zumstein, «el capítulo 21 enmarca el conjunto del evangelio»[3]. Su perspectiva es eclesiológica, aunque sigue anclado en el misterio de la presencia del Cristo viviente entre los suyos. En efecto, el narrador muestra en primer lugar la comunión que se ha vuelto a establecer entre Jesús y el grupo de los discípulos, para centrarse a continuación en las funciones que Jesús atribuye a Pedro y al discípulo amado en la comunidad creyente: a uno se le confía el papel de pastor, al otro el de inspirador privilegiado. El relato insiste, para terminar, en el valor del texto del evangelio, testimonio auténtico de la verdad; el libro se sitúa, pues, en la Iglesia (21, 24).

¿Quién compuso este capítulo? Son muy pocos los que hoy se lo atribuyen al mismo autor del evangelio[4]. Según la mayoría de los exegetas, quien lo compone es un miembro de la escuela joánica (como se percibe en el «nosotros» de 21, 24, paralelo al de 1, 14); es un buen conocedor del evangelio y quizás su primer editor[5]. Los materiales narrativos que utilizó proceden, bien del fondo propio del ambiente joánico, por ejemplo en todo lo relativo al discípulo, bien de tradiciones que nos han conservado los sinópticos. El redactor ha unificado estos diversos elementos. El relato

1. Por ejemplo, W. Kümmel. De todas formas, este capítulo no tiene ninguna semejanza con el «final de Marcos» (16, 9-20).

2. J. Zumstein, en *La communauté johannique et son histoire,* Genève 1990, 214, apela para ello a las ciencias de la literatura: «El epílogo tiene la función canónica de exponer brevemente una situación (estable), posterior al desarrollo propiamente dicho del que se deduce» (G. Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré,* Paris 1982, 284). Esta designación fue propuesta por S. B. Marrow, *John 21. An Essay in Johannine Ecclesiology,* Roma 1968, 44, y ha sido acogida por numerosos críticos. Cf. también P. S. Minear: JBL 102 (1983) 85-98.

3. J. Zumstein, *La communauté johannique et son histoire,* 221-228.

4. M. J. Lagrange, A. Kragerud, E. Ruckstuhl, *Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21* (1977), en *Jesus im Horizont der Evangelien,* Stuttgart 1988, 327-354.

5. R. E. Brown, R. Schnackenburg, y muy recientemente M. Hengel, *Die johanneische Frage,* Tübingen 1993.

resultante es una composición original, de modo que es inútil buscar unas «fuentes» claramente delimitadas[6].

En cuanto a la coyuntura en que fue redactado este capítulo, se puede formular una hipótesis. Según varios críticos[7], sería posterior a la primera Carta de Juan, escrita por los años 90 para oponerse a una interpretación del mensaje del evangelista de corte gnóstico. La verdad es que probablemente había un problema en las comunidades joánicas: éstas, a diferencia de las comunidades a las que podemos calificar de «petrinas», carecían de una estructura que asegurase su cohesión: el único ministerio que aparece en las epístolas de Jn es el de predicador itinerante[8]. Al mostrar que el Señor confiaba a Pedro el pastoreo universal, el autor del capítulo 21 pudo tratar de subrayar la necesidad de la relación con la «gran Iglesia». Al mismo tiempo mantenía y subrayaba el valor de la herencia joánica, de la que su Iglesia era depositaria.

Se puede afirmar que la relación del capítulo 21 con el capítulo 20 es parecida a la de los discursos segundo y tercero de despedida (15–16) con el primero (13, 33–14, 31): un nuevo escrito recoge de manera creativa un texto previamente existente, en función de la coyuntura en que se encontraba la comunidad pospascual[9]. La intención de los redactores en ambos casos parece similar, a pesar de la diferencia intrínseca entre la forma de los discursos y la de la narración[10].

El capítulo 21 comprende dos secciones principales, separadas por una nota del redactor: «Fue la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos, después de que fue despertado de entre los muertos» (21, 14). La primera sección, que narra la aparición al grupo de los discípulos, culmina con el banquete ofrecido por el Señor a los discípulos después de que una pesca milagrosa les hiciera reconocer su identidad (21, 1-13); en la segunda, Jesús confía su rebaño a Simón-Pedro y le predice que morirá mártir; luego, le da a entender el papel permanente del discípulo al que amaba Jesús (21, 15-23). La obra de este último queda autentificada en el

6. Cf. M. Vorster, en *Mélanges F. Neirynck*, Leuven 1992, 2208-2221.

7. E. Ruckstuhl, *Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21*, 398-401, ha precisado la hipótesis que aquí proponemos. Cf. R. E. Brownn, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología joanea*, Salamanca ^{4}1996, 57-156, y *The Epistles of John*, New York 1982, 19-35 y 630s.

8. Cf. nuestra aportación en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el nuevo testamento*, Madrid 1975.

9. Cf. *Lectura* III, 61s, 125s.

10. Cf. R. Schnackenburg III, 425s.

v. 24 por el «nosotros» de la comunidad creyente. Un versículo sobreañadido cierra todo el conjunto del evangelio, que celebra la obra realizada por Jesús.

La construcción del texto está muy cuidada. A lo largo de todo el relato se mantiene la unidad de tiempo y de lugar. Algún que otro elemento literario de la primera parte, por ejemplo el pequeño diálogo entre el Discípulo y Pedro (21, 7) o la indicación simbólica de la red sacada por Pedro solo (21, 11), prepara lo que desarrollará luego la segunda parte, como mostrará la lectura.

JESÚS SE HACE RECONOCER Y COMPARTE EL PAN
21, 1-14

Después de una transición convencional (*metà taûta*), la primera frase del relato anuncia el tema principal:

> 1 **Después de esto, Jesús se manifestó de nuevo a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. He aquí cómo se manifestó.**

El verbo «se manifestó» (*ephanérosen*), utilizado dos veces en el v. 1, no es habitual para indicar una aparición del Resucitado[11]. Etimológicamente, connota la claridad a plena luz de una realidad secreta hasta entonces que, en Jn, es celestial. De esta manera, en Caná, Jesús «manifestó» su gloria[12].

Esta manifestación se sitúa a orillas del lago de Tiberíades, lugar que Jn ha mencionado una sola vez, en el episodio de la multiplicación de los panes (6, 1). En el v. 14, el narrador precisa que ésta es la tercera «manifestación» del Resucitado a los discípulos. Con la intención de enlazar su relato con el anterior, evoca de este modo las dos apariciones que había narrado en 20, 19-29[13]. Las

11. Con este empleo, el verbo sólo se encuentra en Mc 16, 12.14 y en 2 Tim 1, 10. Los verbos tradicionales son «ver» (1 Cor 15, 5s; Mt 28, 7.17; Jn 20, 18.20.25...), «venir» (Jn 20, 19.26), «estar de pie» (Lc 24, 36; Jn 20, 14.19.26). Jn 14, 22 utiliza *emphanízein*.

12. Jn 2, 11. Cf. 1, 31; 3, 21; 7, 4; 9, 3; 17, 6. Además, Rom 3, 21; 16, 26; 2 Cor 4, 10; Col 1, 26...

13. No cuenta la aparición a María de Magdala, probablemente porque intenta referirse a las que van destinadas a los discípulos en grupo.

circunstancias son ahora distintas y el reconocimiento del Señor no es inmediato: está mediado por una pesca milagrosa.

El narrador empieza exponiendo los preparativos:

> **2 Se encontraban juntos Simón Pedro, Tomás llamado Dídimo, Natanael de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo y otros dos de sus discípulos. 3 Simón Pedro les dice: «Me voy a pescar». Le dicen: «Vamos también nosotros contigo». Salieron y subieron a la barca; pero aquella noche no cogieron nada.**

Frente a los datos del capítulo anterior, que muestran a los discípulos encerrados en casa por miedo a los judíos, vemos ahora a unos hombres que han regresado a su tierra de origen y a su antiguo oficio, como si nada hubiera pasado[14]. Este regreso se detalla en un evangelio apócrifo del siglo II:

> Pues bien, el último día de los Acimos, muchas personas regresaron a sus casas, habiendo pasado la fiesta. Y nosotros, los doce discípulos del Señor, llorábamos y estábamos afligidos; y cada uno, lleno de tristeza por lo que había pasado, volvió a su casa. Por lo que a mí se refiere, Simón Pedro y mi hermano Andrés tomamos nuestras redes y fuimos al mar. Y estaban con nosotros ... (*Evangelio de Pedro* 58-60)

Según este texto, Pedro y su hermano dejaron Jerusalén, la ciudad poco hospitalaria, con los demás peregrinos que habían venido a celebrar la pascua judía. Por otra parte, según Mateo y Marcos, la cita con los discípulos del Resucitado se había fijado en Galilea[15]. En nuestro relato, Pedro y los demás tomaron de nuevo sus redes; no se dice nada de sus sentimientos, pero el narrador subraya que estaban «juntos».

Los tres primeros nombres de la lista son familiares a los lectores[16], sin embargo no se mencionan en el cuarto evangelio los hijos de Zebedeo[17]; se habla de otros dos discípulos anónimos[18], uno de los cuales es sin duda el discípulo que amaba Jesús. Algunos autores quieren ver en el número «siete» un valor simbólico de totalidad[19]; pero el texto no lo dice con claridad. Señalemos solamente que no son Once.

Siguiendo una iniciativa de Simón-Pedro, embarcan todos para ir a pescar[20] de común acuerdo[21]. Pero «aquella noche no cogieron nada»; esta indicación es un eco de la constatación de Lc 5, 5: «Hemos estado toda la noche faenando sin pescar nada». De los sinópticos, sólo Lucas narra una pesca milagrosa[22], que él sitúa al comienzo de la vida pública; concluye esta narración con la llamada de los primeros discípulos a seguir a Jesús, coincidiendo así con los relatos de vocación de Mateo/Marcos. En los sinópticos, la actividad pesquera es una metáfora del trabajo apostólico que Jesús habría de confiar a los suyos: «Os haré pescadores de hombres». Este simbolismo tradicional está subyacente en el relato de Jn. En la superficie del texto, el fracaso nocturno deja el campo libre a la intervención milagrosa, pero el sentido que se le da está bien claro: los obreros apostólicos no pueden obtener nada si no están unidos con Jesús[23], como él había dicho utilizando la imagen de los sarmientos unidos a la vid (15, 4-5).

14 En Jn 1–20, no se presenta a los discípulos como pescadores. Sin embargo, la tradición se impone por sí misma.

15 Mc 16, 7; Mt 28, 7.16s. En Lc y Jn, la localización de las apariciones en Jerusalén se debe a su perspectiva teológica; sirve también para ocultar el hecho de la huida de los discípulos. Jn 20, 19 los presenta como teniendo miedo.

16 Simón-Pedro, designado así frecuentemente en Jn (1, 41.43 ...), en alternancia con el nombre oficial «Pedro» a partir de 13, 8, figura tradicionalmente al frente de los demás. A Tomás se le distingue con su apodo, como en 11, 16; 20, 24. Natanael, desconocido para los sinópticos, es uno de los primeros llamados (1, 45-49), el que formuló la confesión de fe cristológica a la que corresponde la de Tomás en 20, 28. Aquí se indica que era natural de Caná.

17 Santiago y Juan, compañeros privilegiados de Pedro (sinópticos), se presentan como pescadores en Mc 1, 19s par. y en el relato de la pesca milagrosa (Lc 5, 10).

18 Anonimato análogo en 1, 35; 18, 15.

19 Cf., por ejemplo, las siete Iglesias en Ap 1, 4.

20 Probablemente con red, al estilo de la época.

21 El consenso de los discípulos podría esbozar el tema del «primado» de Pedro (Cf. L. Simon, *Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium,* Frankfurt 1994, 172).

22 Lc 5, 1-11. Jn 21 presenta una variante de este relato, no sólo por su marco, que es el pospascual, sino en los detalles. Lc habla de dos barcas, Jesús está en la de Pedro, la pesca se hace lejos de la orilla, etc.

23 El verbo *piázō* («capturar») tiene una connotación violenta, como si los discípulos hubieran intentado arrancarle la pesca a un mar hostil; en la Biblia las aguas profundas evocan los grandes peligros e incluso la muerte, física o espiritual. Sin Jesús, los discípulos no le pueden arrancar nada al poder de la muerte. En Jn, este verbo se utiliza a propósito de los judíos que quieren «apoderarse» de Jesús (7, 30.32.44; 8, 20; 10, 39; 11, 57).

4 Era ya de mañana. Jesús se puso en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús. 5 Entonces Jesús les dice: «Muchachos (*paidía*), ¿tendríais algo de comer (*prosphágion*)?». Le respondieron: «¡No!». 6 Y les dijo: «Echad la red al lado derecho de la barca, y encontraréis». Entonces la echaron; y no tenían ya fuerza para levantarla (a bordo), debido a la multitud de peces.

Hay un cambio de perspectiva: mientras que al amanecer vuelven los pescadores decepcionados, hay otro personaje que los espera en la orilla[24]; el lector sabe que se trata del Resucitado, pero no los discípulos que, aunque pueden verlo y oírlo, «no sabían que era Jesús»[25]. Esta indicación volverá a aparecer en el v. 12, pero invertida. Comienza una nueva jornada, la jornada del reencuentro. El contraste noche/mañana, exigido por la situación narrativa, adquiere un valor simbólico evidente[26].

Jesús no se hace reconocer inmediatamente, por ejemplo dando la paz (20, 19); interpela a los discípulos lo mismo que los había interpelado al comienzo del discurso de despedida (*teknía*: 13, 33), y les pregunta como si tuviera hambre: «Muchachos, ¿tendríais algo de comer?». Esta pregunta, formulada pensando en una respuesta negativa[27], se dirige a unos hombres que no han conseguido fruto alguno de su trabajo y que responden secamente; «¡No!». Jesús no les pide simplemente algún «pez» (*ichthýs*) con vistas al almuerzo que proyecta, sino que utiliza el término *prosphágion*[28]. Sería arbitrario decir que el narrador intenta demostrar, como en el relato de Lc 24, 41-43, que el Resucitado tiene realmente un cuerpo. Jesús sabe que los discípulos no han pescado nada; quiere entablar de nuevo relaciones con ellos con ocasión de su vida profesional. Al descubrir en ellos una carencia, indica cómo pueden colmarla.

24. *Estē*, como en 20, 19.26, en donde «se puso» va precedido de «vino», verbo que aquí se emplea en el v. 13.

25. El giro es el mismo que en 20, 14: María de Magdala «no sabía que era Jesús».

26. La noche o las tinieblas evocan en Jn el terreno privado de la luz que es el mismo Jesús (9, 4s; 8, 12).

27. Cf. BD 427, 2; se encuentran además otros 17 empleos de la interrogación con *mē*. Curiosamente, la pregunta de Jesús corresponde a la del Resucitado en Lc 24, 41: «¿Tenéis algo de comer?».

28. La palabra *prosphágion* significa, según la etimología, un suplemento (*prós*) que comer (*phágion*) con el pan. También podía designar un pececillo comestilble.

De ahí el consejo sorprendente: «Echad la red al lado derecho[29] de la barca, y encontraréis». Nos encontramos aquí con un relato de milagro: a la orden le sigue la ejecución y logra el efecto deseado. Los discípulos se rinden a la palabra del desconocido y su red se llena de peces[30] hasta tal punto que no consiguen subirla a bordo[31]. Esta sobreabundancia evoca el milagro de los panes repartidos con profusión (6, 5-13).

En este relato de aparición, la primera función del signo es permitir el reconocimiento del Resucitado (cf. 21, 7.12). Al mismo tiempo, en el trasfondo del simbolismo tradicional, donde la pesca prefigura la actividad de los «pescadores de hombres», el narrador muestra que la tarea evangelizadora es el resultado de la presencia de Jesús, la única que hace eficaz la acción de los discípulos. Los obreros apostólicos dan fruto cuando permanecen unidos al Hijo viviente. Se trata de la sinergia de Dios y de los hombres.

7 Entonces el discípulo que Jesús amaba dice a Pedro; «¡Es el Señor!». Habiendo oído: «¡Es el Señor!», Simón Pedro se ciñó el camisón —pues estaba desnudo— y se echó al mar.

En vez de un grito de espanto (Lc 5, 8-10) o de admiración, que podrían haber lanzado en esta ocasión los pescadores, el narrador orienta el interés del lector hacia la reacción del Discípulo y luego hacia la de Pedro: a partir de este versículo quedan unidas las dos figuras de las que tratará la segunda parte del relato. Y lo hace a la manera de Jn que, al asociarlos, presenta al Discípulo como superior a Pedro en la inteligencia de Jesús. Aquel que, ante los lienzos del sepulcro vacío, «vio y creyó» (20, 8) es el primero en reconocer a Cristo en aquel extraño de la orilla. Le dice a Pedro: «¡Es el Señor!»[32]. Su proclamación es repetida por el narrador para motivar la reacción de Pedro que, sin preocuparse ya de la pesca

29. El lado derecho, el más noble del ser humano, es el más propicio (Gén 48, 13s; Ecl 10, 1; Mt 25, 33); cf. SB I, 980. La derecha designa también el poder divino (cf. DNT 172).

30. El término empleado es *ichthýs*, como en 21, 8.11, mientras que *opsárion* se encuentra en 21, 9.10.13, término propio de Jn en el nuevo testamento. Se puede explicar esta diferencia por el deseo de variar la terminología (lo mismo ocurre con *arnía* y *próbata* en 21, 15-16). También se la puede atribuir a las diversas fuentes utilizadas.

31. En Lc 5, 7, los pescadores recurren a otra barca. Cf. Ez 47, 9.

32. Esta es la primera y la única afirmación del Discípulo en el evangelio; para la apelación «Señor», cf. 20, 18.20.25 y 21, 12.

prodigiosa, se echa al agua para alcanzar inmediatamente a su Maestro.

El texto presenta una dificultad si se interpreta el verbo *diezṓsato* en el sentido de «vestirse» («se puso el vestido»: BJ): ¿por qué se viste Pedro precisamente cuando se dispone a nadar? De hecho, el narrador dice que Pedro «se ciñó bien el camisón (*ependýtēs*)», que como pescador llevaba por encima del cuerpo («porque estaba desnudo»). No se lo podía quitar, porque presentarse desnudo habría sido una falta de respeto inadmisible para un judío. Por eso «se ciñe» bien el camisón alrededor del cuerpo para que no le moleste al nadar. Este detalle narrativo es una preparación de la imagen que le hará eco más adelante, en el v. 18, cuando Jesús le anuncia a Pedro: «Otro te ceñirá»; al gesto autónomo del discípulo le corresponderá más tarde una pasividad forzada.

El inciso sobre la «desnudez» de Pedro podría ser tan sólo un detalle de «buen gusto»; pero quizás no sea inocente, ya que sobrecarga la frase. Podría sugerir bíblicamente la situación de vergüenza en que se encuentra Pedro por haber negado a Jesús, y esta alusión recordaría al lector lo que había pasado. Sin embargo, el impulso generoso de Pedro demuestra que, lejos de tener miedo a encontrarse cara a cara con Jesús, busca a su Señor sin el más mínimo recelo y con un gran deseo de volverlo a ver, lo mismo que cuando partió corriendo hacia el sepulcro al enterarse de la desaparición del cadáver.

Recientemente, un crítico ha pensado que el lenguaje simbólico de Jn podría autorizar una inteligencia más profunda del gesto de Pedro[33]. Si se echa al agua, no es simplemente porque necesita franquear el mar para alcanzar al Señor, sino porque tendrá que atravesar efectivamente las aguas de la muerte según el anuncio que le hará Jesús en el v. 18. No obstante, aunque nuestro pasaje tenga algunos puntos de contacto con el relato de Pedro que desea llegar hasta Jesús mientras caminaba sobre las aguas (Mt 14, 28-31), el texto joánico sitúa la rehabilitación de Pedro mucho antes de su martirio, a lo largo del banquete de comunión y durante el diálogo en el que recibe el encargo de apacentar a las ovejas de Jesús.

Es curioso cómo no se informa al lector de lo que hizo Pedro después de sumergirse en el mar; desaparece de nuestra vista hasta que, ya en la orilla, va a sacar la red para traer los peces que han pescado. De hecho, el relato se refiere a todo el grupo:

33 G Claudel, *La confession de Pierre Trajectoire d'une péricope évangélique* Paris 1988, 106-109

8 Los otros discípulos vinieron con la barca arrastrando la red [llena] de peces; no estaban lejos de tierra, sino a unos doscientos codos. 9 Una vez bajados a tierra, ven, preparado allí, un fuego de brasas con pescado puesto encima, así como pan. 10 Jesús les dice: «Traed de esos peces que acabáis de pescar». 11 Simón Pedro subió a bordo y sacó a tierra la red llena de peces gordos: ciento cuarenta y tres; y aunque había tantos, la red no se rompió.

Después del grito del discípulo: «¡Es el Señor!», un silencio expectante invade el relato. El lector comparte el suspense de los pescadores que vuelven con la barca arrastrando su pesada carga[34] y que, al tomar tierra, no se acuerdan ya de recoger la pesca; no parecen fijarse en Jesús, sino que ven en el suelo «un fuego de brasas[35] con pescado puesto encima, así como pan». ¿Habría preparado Jesús el almuerzo para los discípulos?

La orden que viene a continuación parece no concordar con ese almuerzo ya preparado: «Traed de esos peces que acabáis de pescar». Sin relación alguna con el almuerzo. El narrador desea simplemente subrayar el papel de Pedro. En efecto, en lugar de todo el grupo de discípulos que no habían tenido fuerzas para subir la red a bordo, es Simón-Pedro el que acude solo (a la barca) y saca a tierra la red; se comporta como patrono de la barca. Si tenemos en cuenta el simbolismo del trabajo apostólico, Pedro se presenta como jefe del grupo de misioneros: así se prepara el diálogo en que Jesús encargará a Pedro que apaciente sus ovejas.

Los peces suman en total ciento cincuenta y tres. Esta cifra ha puesto a prueba la sagacidad de los críticos. No corresponde a ningún simbolismo conocido y todas las hipótesis, muy especulativas[36], tropiezan con la misma objeción: es poco probable que los

34 La distancia que se señala en el v 8 corresponde a unos 90 metros

35 En el nuevo testamento, el término *anthrakía* sólo se encuentra en Jn 18, 18 ¿habrá aquí una alusión al fuego de brasas junto al que Pedro se calentaba antes de su negación? Algunos textos de la versión latina leen «carbones encendidos» (*inkensos*), confundiendo el original *keiménen* con *kaioménen*, debido al fenómeno del itacismo (se pronunciaban como «i» los diptongos «ae, ai, oi »)

36 Según Jerónimo, los naturalistas de lengua griega habrían distinguido 153 especies de peces (afirmación que habría que controlar) la cifra significaría la totalidad de la familia humana San Agustín llega al mismo sentido por vía matemática la totalidad de los seres humanos está representada por el hecho de que 153 es la suma aritmética de los 17 primeros números Cirilo de Alejandría descompone la cifra en 100 (la

lectores de Jn hayan podido percibir en este número algún sentido oculto. ¿No será mejor resignarse a admitir que su significado se ha perdido para nosotros? Algunos prefieren ver aquí simplemente la huella de un testigo ocular; otros mantienen la posibilidad de que esta cifra aluda a la idea de universalidad. Poco importa: lo esencial está en otra parte, como indica el versículo siguiente:

> 11 **Aunque había tantos, la red no se rompió (*ouk eskhísthē*).**

En nuestro relato, la red que contenía peces grandes es objeto de una atención especial: no logran alzarla a bordo (21, 6), la arrastran (21, 8), y Pedro la saca a la orilla (21, 11); se constata finalmente que no se rompió. La misión apostólica simbolizada por la pesca intenta unificar a los hombres; es lo que ya había anunciado Jn: Jesús tenía que morir para «reunir en uno solo a los hijos de Dios dispersos» (11, 52). ¿No había dicho él mismo: «Yo atraeré (*helkýso*) a todos los hombres hacia mí» (12, 32)? Ahora es Pedro el que «atrae» (*heilkýsen*) la red llena de peces, sin que se rompa. Simbólicamente, Pedro aparece como el pastor responsable de los frutos obtenidos por la actividad apostólica de Jesús que prosigue en la historia.

> 12 **Jesús les dice: «Venid a almorzar». Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «Tú, ¿quién eres?», sabiendo que era el Señor.** 13 **Entonces Jesús llega, toma el pan y se lo da; lo mismo hizo con el pescado.** 14 **Fue la tercera vez que Jesús se manifestó a los discípulos, después de que fue despertado de entre los muertos.**

El que hace un momento hizo que tuviera éxito el trabajo de los discípulos, aparece ahora como el organizador de la comida[37]: llama a sus discípulos a recibir el alimento que él mismo les da. Tras esta frase viene una observación extraña. Los discípulos no se atreven a preguntar quién es el que los acoge, puesto que saben que aquel desconocido es el Señor; el narrador da a entender que todos comparten el reconocimiento hecho por el Discípulo. A diferencia de los judíos incrédulos (8, 25; 10, 24) o de Pilato (19, 9), los discípulos, que han reconocido al Resucitado, no se preocupan de averiguar[38] la identidad de aquel hombre. Un filósofo comenta acertadamente: «Preguntar '¿quién eres?' es confiar la respuesta tan sólo a la carne y renegar ya de lo divino»[39]. Aquel a quien se le plantease la cuestión no tendría más remedio que responder desde la carne a la que ya no pertenece, puesto que vive en el Espíritu.

En respuesta a la silenciosa confesión de sus discípulos, el Señor procede al acto de comunión re-instauradora. Los elementos de la comida —el pan único y los peces[40]— no provienen de lo que han aportado los discípulos. Jesús, en el centro del relato, es el que da; su gesto se describe con los mismos términos que en el relato de la multiplicación de los panes[41]: el horizonte es claramente eucarístico[42]. Esta evocación es análoga a la del episodio lucano de Emaús, donde los dos peregrinos reconocen a Cristo al partir el pan[43]. En nuestro relato, el reconocimiento ya ha acontecido; la

plenitud de los paganos) + 50 (el resto de Israel) + 3 (la Trinidad) Otros autores modernos han pensado en la gematría 153 correspondería a la suma del valor numérico de las letras que constituyen tal término o tal expresión hebrea, se han propuesto varias lecturas remitiendo a Ez 47, 10 Cf H Kruse VD 38 (1960) 128-140, o R E Brown II, 1396-1398

37 El verbo *aristáō* no siempre significa «almorzar» (así en Gén 43, 25), puede referirse a la comida en general (1 Re 13, 7, Lc 11, 37), cf WB 214

38 No se trata solamente de «preguntarle» «¿Quién eres?», sino de proceder a una verificación El verbo *exetázō* significa «examinar, explorar, interrogar, inquirir», en un sentido más especial que *erotáō*, «preguntar» (5, 12, 9, 15, 16, 5) Los discípulos no se atreven a proceder a una investigación en debida forma

39 Manuel de Diéguez, *Science et Nescience*, Paris 1970, 521

40 A diferencia del v 9, donde *opsárion* sin artículo habría podido designar un colectivo «pescado en general», aquí la palabra va precedida de artículo En la iconografía cristiana primitiva, los panes y los peces son un símbolo habitual de la eucaristía A menudo, los comensales representados son siete· esto puede provenir de nuestro relato o bien reflejar una costumbre de la iconografía romana

41 La fórmula de distribución de los panes y los peces es casi idéntica en los dos relatos

Jn 6, 11	Jn 21, 13
Élaben oún tous artoùs *hò* Iesoûs	*érkhetai* Iesoûs *kaì* lambánei tón árton
kaí *eukharistésas* diédōken toîs	kaì didōsin autoîs
anakeiménois,	
homoíōs kaì *ek* tōn opsarion	kaì tò opsárion homoíōs

42 Según algunos, la comida con el Señor sería una prefiguración del banquete celestial Esto no se opondría a la evocación de la eucaristía, por la que Jesús asegura a los creyentes la intimidad de su presencia a lo largo de la historia «hasta que él venga», tal es el horizonte de la celebración eucarística (cf 1 Cor 11, 26)

43 Lc 24, 29-31 El tema de la comida durante una aparición pascual aparece además en el relato de 24, 41-43, pero esta vez con una finalidad apologética probar la corporeidad del Resucitado Jesús come ante los discípulos que no son sus convidados Aquí ocurre lo contrario

comida atestigua de antemano la plena reconciliación entre el Señor y los discípulos que lo habían abandonado (16, 32) y restablece la comunión que había roto la muerte. Por su tonalidad eucarística, la comida compartida significa que Cristo está presente a la comunidad eclesial. El don de la vida eterna, prometida en el discurso sobre el pan del cielo[44], es ahora una realidad: se lo concede a los creyentes aquel que ha vencido a la muerte.

En el v. 14 el comentario del narrador da la impresión de haberse insertado con poca fortuna: haciendo eco al versículo inicial, ¿no parece como si cerrase prematuramente el relato de aparición? La precisión «la tercera vez» habría podido hacerse también en el exordio. Sin embargo, cabe preguntar si el acento que se pone en el «despertado de entre los muertos» no vendrá a completar adrede la alusión eucarística que presentaba el v. 13[45].

La misión que se confía a Pedro
21, 15-24

La continuación del relato no se refiere ya a la misión de los discípulos en conjunto, como cuando la aparición en Jerusalén (20, 21), sino a la de Pedro y a la del Discípulo en el interior de la comunidad cristiana. En diálogo con Pedro solamente, el Señor le confía el cargo de pastor del rebaño y le anuncia su martirio (21, 15-19). Luego responde a su pregunta sobre el futuro del Discípulo. El narrador repite la palabra de Jesús a propósito del mismo, para que nadie se lleve a engaño sobre su significado; luego, la comunidad joánica atestigua unánimemente la función del testigo que permanece con ella (21, 20-24).

La misión de Pedro (21, 15-17)

15 **Así pues, cuando hubieron almorzado, Jesús dice a Simón Pedro: «Simón, [hijo] de Juan, ¿me amas (*agapaîs me*) más que éstos?». El le dice: «Claro, Señor, tú conoces mi amor por ti (*sý oîdas hóti philèō se*)». Jesús le dice: «¡Apa-**

44 Jn 6, 27 33 40 47s 50 51-58 Cf *Lectura* II, 102-139

45 Tradicionalmente, el relato de la institución eucarística incluye el recuerdo de la muerte de Jesús (cf 1 Cor 11, 23 26)

cienta mis corderos!». 16 **Le repite por segunda vez: «Simón, [hijo] de Juan, ¿me amas?». El le dice: «Claro, Señor, tú conoces mi amor por ti». Jesús le dice: «¡Apacienta mis ovejas!».** 17 **A la tercera vez le dice: «Simón, [hijo] de Juan, ¿tienes amor por mí?». Pedro se entristeció de que le hubiera dicho por tercera vez: «¿Tienes amor por mí?» y le dice: «Señor, tú lo sabes todo (*pánta sý oîdas*); tú conoces (*sý ginṓskeis*) el amor que tengo por ti». Jesús le dice: «¡Apacienta mis ovejas!».**

Esta conversación se sitúa después de la comida comunitaria[46] por la que Jesús había restablecido con sus discípulos, y por tanto también con Pedro, la comunión que había quedado rota con su muerte. En tres ocasiones, una misma pregunta del Señor a Pedro —«¿Me amas?»— suscita la misma respuesta y desemboca en la encomienda de un mismo servicio. El efecto literario de este procedimiento, sostenido y aumentado por algunos matices lingüísticos, es realmente profundo: esta triple insistencia hace de contrapeso positivo a la triple negación de Pedro. Sin embargo, lo esencial no es que Pedro haya sido rehabilitado, sino que se le ha investido de una función cuya única condición es la de amar a Jesús.

La preeminencia que se le reconoce a Pedro en la comunidad primitiva es un dato firme en el nuevo testamento[47]. Al recogerla, este texto coincide ciertamente con la tradición común, pero parece provenir de una fuente propia[48]. Su presentación, típicamente joánica, no tiene paralelismo alguno. El autor se inspira en el dis-

46 El texto está además ligado a lo anterior mediante un *oûn*, en 21, 15b «éstos» remite a los discípulos de los que se habló anteriormente (21, 2)

47 Pablo, después de su conversión, sube a Jerusalén para contactar con Pedro (Gál 1, 18) Si se enfrenta con él en el incidente de Antioquía, es porque el comportamiento pusilánime de Pedro podía inducir a error a los cristianos (Gál 2, 11-14) En los sinópticos, Pedro figura en cabeza de la lista de los doce (Mt 10, 2 par) y de la de los tres discípulos privilegiados (Mc 9, 2, 14, 33 par), es con frecuencia el portavoz del grupo, concretamente cuando se trata de declarar la fe en Jesús (Mt 16, 16) Su preeminencia entre los apóstoles se percibe sobre todo en la tradición antigua, según la cual el Resucitado se apareció a él en primer lugar (1 Cor 15, 5, Lc 24, 34) Según R E Brown, es entonces cuando se le habría asignado la función eclesial que se refiere en Mt 16, 18s y que se sugiere en Lc 22, 32· «Tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» El autor de Jn 21 lo confirma a su manera Por otra parte, es notable el hecho de que en el nuevo testamento la primacía de Pedro no reduce de ningún modo la responsabilidad colegial de los Doce (cf Mt 18, 18)

48 Un indicio es la interpelación «Simón, hijo de Juan», como en 1, 42, en lugar de «Simón, hijo de Jonás» (Mt 16, 17)

curso del buen Pastor (10, 1-18), recogiendo no sólo su metáfora, sino también sus acentos. Las ovejas confiadas a Pedro no le pertenecen, sino que son las de Jesús[49], que dice en cada ocasión «*mis* ovejas»[50]. El buen Pastor daría su vida por ellas; aquí se le anuncia a Pedro el martirio. Finalmente, domina el tema del amor; suenan en él los acordes de la relación personal entre el Hijo y los suyos.

Jesús se dirige a Pedro por su nombre de nacimiento, como lo había hecho en el primer encuentro con él (1, 42). Entonces se trataba de imponerle un nombre nuevo, el de Cefas; ahora se mantiene las tres veces el nombre originario: esta forma de llamarlo sitúa el diálogo en un plano más personal y lo que aquí se recrea es el mismo ser del discípulo.

La pregunta «¿Me amas?» se precisa en el v. 15, y sólo en él, mediante la adición «más que éstos». Como Jesús no puede pedirle a Pedro que escoja entre él y la barca con las redes, ni entre él y sus compañeros, ¿querrá invitarle a que compare su amor con el de los demás? Esta comparación sorprende a primera vista, sobre todo si se piensa en la persona del Discípulo que amaba Jesús. ¿No rechaza Jesús toda competencia entre los suyos (cf. Lc 22, 24-27)? Por otra parte, ¿cómo podría Pedro evaluar el afecto de sus compañeros por el Señor? A menudo los críticos justifican esta comparación viendo en ella una alusión a la bravuconada de Pedro, cuando dijo que estaba dispuesto a morir por el Maestro (13, 37). Según otros, Jesús se referiría aquí al gesto de Pedro que, a diferencia de sus compañeros, se había echado al agua para llegar hasta él (21, 7). La dificultad podría desaparecer si se compara la pregunta hecha aquí por Jesús con la que figura al final de la parábola de los dos deudores insolventes, a los que el acreedor había perdonado su deuda respectiva —500 y 50 denarios—: «¿Cuál de los dos lo amará más (*agapḗsei pleîon*)?». La respuesta es evidente: el que le debía más[51]. Pedro, que ha negado a Jesús, ha contraído con

49. San Agustín: «Si me amas, no creas que eres tú el pastor; sino apacienta a mis ovejas como mías, no como tuyas; busca en ellas mi gloria y no la tuya, mi bien y no el tuyo, mi provecho y no el tuyo» (*In Joh.* sobre 21, 15-17).

50. Para designar a estas ovejas se utilizan dos términos (*arnía* y *próbata*), sin que pueda percibirse ninguna diferencia entre ellos. Según E. Delebecque (Bib 67 [1986] 339), «corderos» se referiría al tiempo de la Iglesia naciente, «ovejas» a la grey adulta. Una tradición medieval, basándose en san Ambrosio, distingue varias categorías de cristianos: los que comienzan (los «corderos»), los que avanzan (las «ovejas) y los perfectos (las *oviculae*). El texto se convierte entones en un mero pretexto para justificar las diversas clases de creyentes.

51. Lc 7, 40-43, cuyo contexto es la acogida de la mujer pecadora por Jesús. El conocimiento de la tradición lucana por el autor de Jn 21 es muy probable después de su asunción del episodio de la pesca milagrosa.

él una deuda mayor que la de los demás discípulos. Sin embargo, el Señor se le ha manifestado y lo ha invitado también a él a su mesa, introduciéndolo en su pascua. La pregunta de Jesús implica que este perdón total, exento de todo reproche, suscita en el discípulo un amor proporcional a la misericordia recibida.

Para indicar el amor de Pedro se utilizan dos verbos. Jesús emplea primero *agapáō* (21, 15.16) y después *philéō* (21, 17), mientras que Pedro no pronuncia más que el segundo (21, 15.16.17). Como en el griego profano estos dos verbos no presentan ninguna diferencia de significado, la mayor parte de los críticos[52] ven en él únicamente una variación de estilo. No obstante, siguiendo a Orígenes[53], creemos que el narrador los distingue. Trataremos de justificar nuestra opción.

En los escritos joánicos, *agapáō* implica un amor que, aunque lo experimente el hombre, tiene un origen divino[54]. A diferencia de *philéō, agapáō* no se utiliza en las frases en que se excluye esta connotación. Cuando *agapáō* expresa el amor de los discípulos a Jesús, significa un afecto que se traduce por la fe y la fidelidad en la práctica. Así, en el primer discurso de despedida:

> Si me amáis (*agapáō*), guardaréis mis mandamientos (14, 15; cf. 14, 21).
>
> Si uno me ama (*agapáō*), guardará mi palabra (14, 23; cf. 14, 24).

Jesús, que quiere confiar a Pedro el cuidado de los creyentes, solicita primero el testimonio de su amor, y por tanto de su fidelidad sin reservas para con él, el Pastor único. Jesús plantea a Pedro la triple pregunta «¿Me amas?» en el lenguaje joánico del amor, pero la tercera vez con el verbo *philéō,* que expresa ordinariamente el cariño en las relaciones humanas[55], aunque también puede en-

52. Primero Agustín y luego la mayor parte de los Padres y casi todos los críticos actuales.

53. *In Lam.* I, 2 (PG 13, 612). Asimismo Ambrosio (PL 15, 1942). Con ellos, un gran número de críticos, entre ellos E. A. Westcott, Moulton-Milligan, W. Hendriksen (*Comm.*, Michigan 1954, 500) y, sobre todo, C. Spicq, que ha hecho de todo esto un estudio detallado en *Agape* III, Paris 1959, 219-245. E. Delebecque distingue entre la caridad (verbo *agapáō*) y el cariño humano (verbo *philéō*).

54. *Dios* ama al mundo (3, 16), al Hijo (3, 35; 10, 17; 15, 9; 17, 23s.26), a los creyentes (14, 12s; 17, 23); *el Hijo* ama al Padre (14, 31), a los discípulos (11, 5; 13, 1; 15, 9.12); *los creyentes* aman a Jesús con un amor que viene del Padre (8, 42; 14, 15.21.23s 28), y aman a los demás *kathṓs* Jesús los ha amado a ellos (13, 34; 15, 12.17).

55. El amor de Jesús a Lázaro se expresa por *philéō* en 11, 3.36, y por *agapáō* en 11, 5. El de Jesús a los discípulos se dice una sola vez con *philéō;* así como el de los

globar tanto el impulso espontáneo totalmente humano como el amor inspirado por Dios mismo.

La respuesta de Pedro muestra admirablemente hasta qué punto lo ha trasformado su experiencia pasada y presente. No sólo no busca sobresalir entre los demás, sino que ni siquiera se atreve a afirmar directamente que «sí»[56], que ama a Jesús, a pesar de que es verdad. Confía en el conocimiento que Jesús tiene de su corazón. El sujeto de la frase no es «yo», sino «tú»: «Tú sabes que te amo». Al ver que Pedro utiliza aquí el verbo *philéō* en vez de *agapáō,* el lector entiende con ello que no puede apreciar él mismo su *agapé,* ya que sólo Dios es su autor primero. Para reflejar el uso de dos verbos en griego, hemos preferido sustituir la traducción habitual «yo te amo» por la expresión general «tener amor».

«¡Apacienta mis corderos!»: desde el inicio de su diálogo, Jesús confía a su discípulo una misión que tiene que ver con el conjunto de los creyentes. La triple repetición del enunciado es un modo de compensar la triple negación de Pedro, pero subraya además la solemnidad de la decisión de Jesús. Algunos elementos del relato anterior han preparado ya lo que se dice ahora a distinto nivel de lenguaje: en el v. 3, Pedro había tenido la iniciativa de la pesca y los demás discípulos se unieron a él; en el v. 11, es Pedro quien, acatando la orden de Jesús, saca a tierra la red llena de peces sin que se rompa.

Según Mt 16, 19, Pedro tiene las llaves del Reino. Aquí, su misión consiste en velar por el rebaño reunido por Jesús, el único Pastor. Apacentar[57] las ovejas[58] del Señor es asegurarles pastos

discípulos a Jesús (16, 27) *Philéō* se dice raras veces de Dios como sujeto 5, 20 y 16, 27, que hay que comparar con 3, 35 y 14, 21

56 Hemos traducido el *naí* inicial de la respuesta de Pedro por «claro», ya que esta palabra expresa a veces cierto matiz en el acuerdo fundamental entre dos interlocutores (cf Mt 15, 27)

57 Hay dos verbos que designan la misma función *bóskein,* «apacentar» (21, 15 17) y *poimaínein,* «conducir el rebaño», con un matiz de protección (21, 16) Cf C Spicq, *Agape* III, 235, L Simon, *Petrus und der Lieblingsjunger im Johannesevangelium,* 180s El empleo metafórico de *poimaínein* se arraiga en el antiguo testamento, donde la autoridad del «pastor» es una delegación de Yahvé, el Pastor de Israel (Sal 80, 2, Is 40, 11, Jer 31, 10) En Qumrán, el superior de la comunidad es llamado «pastor» (CD 13, 9s) El nuevo testamento aplica este término a los jefes de las comunidades cristianas (Hech 20, 28s, 1 Pe 5, 2, cf Ef 4, 11)

58 En el antiguo testamento, la imagen de las «ovejas» se refiere al pueblo de Dios (Sal 77, 21, 79, 13, Miq 7, 14), este lenguaje se recoge en Mt 10, 6, 26, 31, Mc 14 27, Heb 13, 20, cf Lc 12, 32, 15, 4-7) En esta ocasion, proviene inmediatamente de su empleo en Jn 10, 1-18

abundantes y protegerlas de todo peligro. No se excluye el matiz de autoridad, ya que la metáfora bíblica implica a la vez la responsabilidad de un grupo humano y la autoridad necesaria para ejercerla. Sin embargo, el acento no se pone en las prerrogativas concedidas al pastor, sino en sus obligaciones; en Jn 10, se acentuaba ante todo la vinculación personal del pastor con sus ovejas y la entrega de sí mismo por ellas. De la misma manera que la misión evangelizadora de los discípulos prolongaba la del Hijo de Dios en persona (20, 21), el papel de Pedro actualiza la preocupación del Señor glorificado por la unidad y la salvaguardia de los suyos.

En el v. 16 Jesús repite[59] su pregunta en los mismos términos, pero sin establecer ninguna comparación con los demás discípulos. Y una vez que Pedro confiesa de la misma manera su amor por el Señor, Jesús le dice de nuevo: «¡Apacienta mis ovejas!».

A la tercera vez[60], Jesús cuestiona de nuevo el amor que Pedro le tiene: «Simón, [hijo] de Juan, me tienes amor?». ¡Ya es demasiado! Pedro se llena de tristeza y de dolor: se recuerdan así las lágrimas derramadas según Mc 14, 72, pero no según Jn, después de su triple negación. De esta manera se ve conducido a borrar su negación con una triple afirmación de amor. Esta vez ni siquiera dice «claro», sino que insiste en el conocimiento total de su Maestro: «¡Tú lo sabes todo!», y en la experiencia concreta[61] que tuvo Jesús del amor de su discípulo. En este intercambio Pedro, que no ha reaccionado ante la misión recibida, demuestra que sólo le preocupa una idea: que el Señor no dude de su afecto. Y Jesús le repite: «¡Apacienta mis ovejas!». Bajo el signo del amor a Jesús[62] es como se le confía a Pedro el encargo de velar por todo el rebaño.

A partir de este texto, junto con Mt 16, 19, el concilio Vaticano I definió en 1870 la autoridad de Pedro sobre los demás apóstoles y la sucesión en este primado a lo largo de lo tiempos. Desde el punto de vista exegético, que es el nuestro, este texto no basta por

59 Literalmente «dice aún por segunda vez» las mismas palabras

60 En 21, 16, la expresión *deuteron,* que introduce la repetición de la fórmula, debe traducirse «por segunda vez», mientras que en 21, 17, donde se encuentra el artículo *tò tríton,* conviene traducir «a la tercera vez» cf C Spicq, *Agape* III, 234, n 4

61 A diferencia del verbo *oîda,* utilizado en 21, 15 16 17a, Pedro emplea el verbo *ginṓskō* en 17b, para indicar que Jesús tuvo un conocimiento experimental y progresivo del amor espontáneo de Pedro (cf *Lectura* II, 179, nota 64)

62 El amor a Jesús se menciona raras veces en el nuevo testamento con la raíz *agápē* 2 Cor 5, 14, Flm 5, 1 Pe 1, 8, en Jn, negativamente (8, 42), positivamente (14, 15 21 23 28), con la raiz *philéō* 1 Cor 16, 22, Ef 6, 24, Jn 16, 27

sí solo para fundamentar la afirmación conciliar[63]. Las «ovejas» no son los compañeros de Pedro como tales, sino los creyentes del futuro, los que serán atraídos hacia Jesús por la acción misionera de los discípulos. En cuanto al principio de la sucesión apostólica, lo cierto es que no se formula en este lugar, a pesar de que habría venido muy bien una mención en este sentido en este contexto que anuncia y presupone precisamente la muerte de Pedro.

Sin embargo, el hecho de que la metáfora del «pastor» se aplique en el nuevo testamento a los responsables de las comunidades cristianas[64] no autoriza, como algunos pretenden, a ver en Pedro simplemente su representante, y en la palabra «¡Apacienta mis ovejas!» una exhortación de alcance general. En este diálogo, Jesús se dirige a su discípulo como sujeto singular, que tiene su propia historia.

Dicho esto, sigue en pie una cuestión: si la función concedida por Jesús a Simón, hijo de Juan, es solamente personal[65], ¿por qué el narrador, que escribe mucho después de la muerte de este discípulo, compuso este episodio, situándolo al final del evangelio? ¿lo hizo *únicamente* para completar la trayectoria de Pedro, cuyo arrepentimiento no había mencionado Jn después de sus negaciones (18, 27)? Pero, en esta hipótesis, su rehabilitación no exigía que se le encargase una misión relacionada con toda la Iglesia. ¿Quiere recordar el escritor el papel real que desempeñó Pedro en la comunidad de los orígenes? En ese caso los motivos que le impulsaron a revelar el cargo de pastor dado a Pedro, puede entenderse de dos maneras distintas. Honrar así a Pedro era orientar a la comunidad joánica hacia la gran Iglesia, que apelaba a él como fundador. Por otra parte, el pastoreo único inspirado en el amor a Jesús constituía para el autor una garantía de la unidad y continuidad de las comunidades cristianas. No se trata de la «sucesión de Pedro», ya que este concepto sólo aparecerá más tarde, sino de la función en cuanto tal, que expresa y sostiene al mismo tiempo la cohesión de los creyentes. Desde esta perspectiva, no es el discípulo Pedro, sino su servicio, lo que le importa al narrador y lo que tiene para él un valor ejemplar.

63 El enunciado del dogma no menciona sin embargo el dato de la Escritura El concilio no presentó su lectura de este texto como la única válida, cf V Betti, *La costituzione dommatica «Pastor Aeternus» nel concilio Vaticano I*, Roma 1962, 592, citado en R E Brown II, 1441

64 1 Pe 5, 2-4, Hech 20, 28 Cf J Jeremias, en TWNT 6 (1959), 484-501

65 Es ésta la interpretación de muchos exegetas, no sólo protestantes, sino también católicos, como J Blank o R Schnackenburg

El porvenir de Pedro (21, 18-19)

18 **Amén, amén, te lo digo: cuando eras joven, te ceñías tú mismo e ibas a donde querías. Pero cuando hayas envejecido, extenderás las manos y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras».** 19 **Jesús dijo esto para significar con qué muerte glorificaría a Dios. Y después de estas palabras, le dijo: «¡Sígueme!».**

Cuando, en la última cena, anunció Jesús su partida a los discípulos, a Pedro le hubiera gustado seguirle a donde iba, pero el Maestro le había replicado:

> Tú no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde (13, 36).

Al no ver en estas palabras más que un rechazo, Pedro reaccionó vivamente: ¡estaba dispuesto a todo por el Maestro, aunque fuera a costa de su vida! (13, 37). Ahora puede exigírsele aquello de que se había creído capaz antes de tiempo. La promesa «me seguirás más tarde» se actualiza en la palabra del Resucitado, que le indica a Pedro que lo seguirá por el camino del sufrimiento. La vinculación con el episodio prepascual del capítulo 13 se ve con claridad en la invitación «¡Sígueme!» con que concluye el pasaje. Al sentido fundamental de vivir como verdadero discípulo y poder participar así de la comunión divina, se sobrepone el de conocer, como Jesús, una muerte violenta. En el v. 22 se repetirá a Pedro esta llamada: allí es donde culmina no solamente el primer acto del diálogo, sino toda la conversación de Jesús con su discípulo[66].

Históricamente, es cierto que Pedro fue martirizado en Roma bajo Nerón el año 64, y muy probablemente crucificado[67]. El doble *amén*[68] vincula a lo anterior la profecía de Jesús que pudo ser, en su origen, un *logion* independiente, como el del v. 22 a propó-

66 La palabra «¡Sígueme!» podría representar el núcleo inicial de la construcción actual cf G Claudel, *La confession de Pierre Trajectoire d'une péricope evangélique*, 118

67 El testimonio más antiguo es el de 1 Clemente 5, 4 Léase el estudio detallado de O Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Delachaux 1952, 61-137 Tertuliano (*Scorpiace* 15, 3) es el primero que habla de crucifixión Eusebio precisa «con la cabeza abajo» (HE III, 1, 2)

68 Cf *Lectura* I, 231

sito del discípulo que amaba Jesús. El lenguaje en imágenes juega con las oposiciones[69] que hacen que destaque el contraste entre la libre disposición de sí mismo y la pérdida forzosa de toda autonomía. Es lo que ocurre con el acto de ceñirse, realizado voluntariamente (como cuando Pedro se ciñó el vestido antes de echarse al agua: 21, 7) o, por el contrario, soportado a la fuerza[70].

El comentario del narrador aclara las cosas: Jesús anuncia a Pedro no solamente que lo atarán (cf. 18, 12.24) y lo harán prisionero, sino que morirá mártir. Pues bien, la imagen «extenderás las manos», colocada sin paralelo en el centro de la sentencia, podría evocar ante todo la crucifixión[71] y no sólo el gesto de tender los brazos para que sean atados como los de un malhechor. Si así fuera, este pasaje sería el testimonio más antiguo de que Pedro fue crucificado.

El comentario está redactado igual que el que hizo el evangelista tras el anuncio de Jesús de su elevación: «Dijo esto, significando con qué muerte iba a morir» (12, 33). Esta repetición literal podría subrayar que la muerte del discípulo se inscribe sin solución de continuidad con la de Jesús: su muerte glorificará a Dios. El final de la frase difiere del modelo y pone de relieve el aspecto positivo del martirio de Pedro, que quedaba implícito en la profecía anterior. La expresión «glorificar a Dios» no tiene en Jn ningún paralelo estricto, pero la glorificación del Padre por los creyentes es anunciada por Jesús en el segundo discurso de despedida:

> Lo que glorifica a mi Padre es que deis fruto abundante y que seáis mis discípulos (15, 8)[72].

69 Joven/viejo – ceñirse/ser ceñido – ir/ser llevado – a su gusto/a gusto de los demás cf S Marrow, *John 21 An Essay in Johannine Eclesiology,* 221-228

70 Cf el empleo metafórico del ceñimiento en Hech 21, 11 el profeta Agabo se ata de manos y pies con el cinturón de Pablo para anunciar la suerte que le esperaba El uso metafórico es muy amplio ceñirse los riñones es estar plenamente disponible (Jer 1, 17, Lc 12, 35, Ef 6, 14)

71 En la antigüedad cristiana, las menciones veterotestamentarias del gesto de «extender las manos» se interpretaron como una prefiguración de la crucifixión de Jesús (Bern 12, 4, Justino, Ireneo, Cipriano, cf J H Bernard II, 709) Esta expresión se utiliza también en algunos textos no cristianos para evocar el suplicio de la crucifixión (por ejemplo, Epicteto, *Orationes* III, 26, 22) En favor de esta lectura, W Bauer, 238, ofrece un argumento sacado de la manera de ejecutar este suplicio en la antigüedad el delincuente tenía que llevar la cruz hasta el lugar de la ejecución con los brazos extendidos sobre el *patibulum,* pero la crítica se ha mostrado reticente sobre este hecho (cf R E Brown II, 1435)

72 En 1 Pe 4, 16, «glorificar a Dios» se refiere concretamente al martirio del cristiano El giro se recoge en este sentido en *Martirio de Policarpo* 14, 3, 19, 2

La muerte de Pedro será el término terreno del «seguir a Jesús» que se recuerda a continuación y que abre al mismo tiempo al más allá, según la promesa del Hijo:

> Si alguien viene a servirme, que me siga,
> y donde yo estoy, allí estará también mi servidor.
> Si alguien viene a servirme, mi Padre lo honrará (12, 26).

El buen Pastor dio su vida por su rebaño; Pedro, que ha recibido del Señor el cuidado de las ovejas, ¿dará la suya por el mismo motivo? Esto no se dice en el texto, que se limita a yuxtaponer la orden de misión y el anuncio del martirio. Sin embargo, este pensamiento podría estar implícito, ya que está atestiguado en la primera Carta de Juan como un principio válido para todo cristiano:

> Jesús dio su vida por nosotros,
> también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos (1 Jn 3, 16; cf. 1 Pe 2, 21).

El papel del discípulo amado (21, 20-24)

> 20 **Habiéndose vuelto, Pedro se da cuenta de que caminaba detrás [de ellos] (*akolouthoûnta*) el discípulo que Jesús amaba, aquel mismo que durante la cena se había reclinado sobre su pecho y había dicho: «Señor, ¿quién es el que te entrega?».** 21 **Viéndolo, pues, Pedro dice a Jesús: «Señor, ¿y éste, qué...?».** 22 **Jesús le dice: «Si quiero que él permanezca hasta que yo venga, ¿qué te importa? ¡Tú, sígueme!».** 23 **Así pues, se extendió el rumor entre los hermanos de que este discípulo no muere. Pero Jesús no le había dicho: «No muere», sino: «Si quiero que él permanezca hasta que yo venga».** 24 **Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y que las ha puesto por escrito; y sabemos que su testimonio es verdadero.**

Este pasaje, centrado en el Discípulo, forma una unidad literaria que desemboca en el v. 24 y lo incluye dentro de sí[73]. Mediante la presentación destacada de Pedro, el autor (y con él la comu-

73 Con C K Barrett, a pesar de la mayor parte de los comentaristas

nidad joánica) reconoce su preeminencia, que se aceptaba como algo lógico en la gran Iglesia. La presentación destacada del Discípulo podríamos decir que es su contrapartida: la gran Iglesia se ve invitada a reconocer el papel inigualable del fundador de la tradición joánica. El mismo Pedro orienta el diálogo hacia el Discípulo y es a Pedro a quien Jesús responde de manera soberana sobre él.

El narrador se ha preocupado de introducir al Discípulo desde el episodio de la pesca milagrosa. Lo ha mostrado en relación con Pedro y como el más rápido de los dos a la hora de identificar al desconocido de la orilla. Sin embargo, el interés se había centrado en Pedro. En la composición del capítulo el desarrollo sobre el Discípulo ocupa la parte final, lo cual acentúa su importancia, sobre todo si se piensa que se trata de la última página del evangelio.

Para señalar el giro del diálogo, el autor se ha servido de una estratagema narrativa: Pedro «se vuelve»[74] y se da cuenta (*blépei*) de que los está siguiendo el Discípulo[75]; un segundo verbo (*idṑn*) centra en él la mirada del lector. «Seguir» tiene el sentido concreto de «caminar detrás de alguien», como en 1, 37-38, lo cual podría ser una alusión al episodio inicial en el que dos discípulos del precursor siguen a Jesús, sin que se nombre a uno de ellos[76]. Aquí, evidentemente, «seguir» tiene además el sentido tradicional; de hecho, el acento recae en la segunda parte del versículo, en donde, para destacar a la persona del Discípulo, se recuerda la escena en que se menciona a éste por primera vez en el evangelio, cuando en la cena se inclinó sobre el pecho de Jesús[77] y tuvo acceso a los designios de Dios (13, 23-25). Si el narrador insertó aquí este recuerdo[78] y no en el v. 7, fue para dar un fundamento a los versículos que siguen. La postura «inclinado sobre el pecho del Señor»

74 *Epistréphein* es un *hapax* en Jn Los dos casos en los que se lee *strapheís* (1, 38, 20, 14) no autorizan ninguna conclusión

75 ¿Están Jesús y Pedro en movimiento, como antes, cuando el Maestro se desplazaba con sus discípulos (A Loisy)? Ahora se trata del Resucitado y no se dice hacia dónde se dirige El participio presente (*akolouthoúnta*) podría ser una palabra-gancho para unirlo con lo anterior (cf «¡Sígueme!» en 21, 19)

76 21, 20 y 1, 38 están construidos de la misma manera. 1) volverse, 2) ver, 3) seguir ¿Se seguirá de aquí que el Innominado de 1, 37 es el Discípulo, en contra de lo que dijimos en nuestra *Lectura* I, 153?

77 En los Padres, se designa al Discípulo con el apodo de *Epistḕthios*, de *epí* («sobre») y *stḕthos* («pecho») Esta posición es similar a la del Hijo vuelto hacia el seno del Padre (1, 18, cf *Lectura* III, 40) Cf I de la Potterie Bib 67 (1986) 352

78 Jn añade de buena gana como apuesto al nombre de un actor el recuerdo de un hecho que había quedado ligado a su persona así 11, 2 (María de Betania), 12, 1 (Lázaro), 12, 4 (Judas), 19, 39 (Nicodemo)

y la intimidad de la conversación evocan la vinculación única del Discípulo con aquel que es la fuente de vida para todos los creyentes.

De este modo se crea una expectación, y la pregunta de Pedro podría ser muy bien la del lector: «Señor, ¿y éste qué?». El giro elíptico se refiere al porvenir del Discípulo, ya que Jesús acaba de anunciar a Pedro cuál habría de ser su suerte. Es inútil indagar qué es lo que mueve a Pedro a preguntar a Jesús[79], pues lo que pretende la pregunta es provocar la respuesta de Jesús que ocupa el centro del pasaje.

22 **«Si (*ean*) quiero que él permanezca hasta que yo venga, ¿qué te importa?».**

Como indica el v. 23, esta palabra no es una creación del narrador, sino que proviene de un *logion* de Jesús que la comunidad joánica guardaba en su recuerdo. No expresa una posibilidad, de forma que Pedro seguiría sin saber cuál era la voluntad[80] del Señor, sino una decisión. La conjunción *ean* equivale aquí a «puesto que»[81]; por otra parte, esta palabra se había trasmitido en el sentido de una voluntad expresa del Señor (v. 23).

Su carácter misterioso se debe, más que a su forma, al sentido que puede tomar el verbo «permanecer», según el tema de que se trate. Así los hermanos[82] habían creído que había de entenderse en el sentido de que el discípulo no moriría; en efecto, «permanecer» puede tener el sentido de «seguir viviendo»[83].

El anuncio se hace en la perspectiva del retorno de Cristo al final de los tiempos, un tema que no se ha explicitado en el cuarto evangelio[84], pero sí en la primera Carta de Juan (1 Jn 2, 28; 3, 2) y sobre todo en el Apocalipsis, en donde el mismo Cristo dice: «Yo

79. Así lo hace, sin embargo, E Delebecque en un artículo, por otra parte muy interesante: el afecto hacia un amigo (Bib 67 [1986] 340), o R Schnackenburg que ve aquí una curiosidad legítima o la solicitud del pastor.

80 El verbo *thélō*, que significa «desear» o «querer», se utiliza normalmente para expresar la voluntad de Dios o la de Jesús (DENT I, 1844-1846).

81 Cf. BD 373, 1

82 Los miembros de la comunidad joánica (cf 3 Jn 5) El término aparece 57 veces en los *Hechos* para designar a los cristianos (cf *supra*, 184, n 75)

83 Pablo evoca así a los testigos del Resucitado que, a diferencia de los que «durmieron», permanecen hasta ahora (1 Cor 15, 6)

84 Algunas menciones en 5, 28s y 14, 3 (*Lectura* II, 449-452 y III, 78-81)

vengo»[85]. La convicción de los hermanos de que el discípulo seguiría con vida hasta la llegada del Señor indica que, en una época antigua, la comunidad joánica esperaba la parusía en un futuro cercano, según la creencia que expresan algunos *logia* sinópticos, como éste:

> Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto antes que el reino de Dios ha llegado ya con fuerza (Mc 9, 1; cf. 13, 30; Mt 16, 28).

Algunos hermanos habían aplicado esta posibilidad al fundador de su comunidad. Su longevidad, excepcional según la tradición, pudo haber contribuido a fomentar este error.

¿Cuál es entonces el sentido de esta palabra? En el cuarto evangelio, el verbo «permanecer» (*ménein*) está empapado de teología en sus numerosas menciones[86] y conserva aquí una resonancia muy propia de Jn. La precisión «hasta que...» determina el sentido de «permanecer», pero no puede tratarse de la persona del Discípulo, dado que el relato presupone que ya había muerto. Su muerte había turbado a los hermanos, como se deduce del v. 23; de lo contrario, ¿se habría aventurado el narrador a contradecir la interpretación comunitaria de la palabra de Jesús? Uno puede estar presente en su persona o en su obra. Por eso la palabra de Jesús se refiere, no a la persona física del Discípulo, sino al mensaje de que se había impregnado y que había trasmitido. El Señor revela a Pedro que, por su voluntad, la tradición joánica se perpetuará hasta el final de los tiempos. Este sentido se ve confirmado por la insistencia en el v. 24 sobre el autor del cuarto evangelio y sobre el valor actual de su testimonio.

Al decir «¿Qué te importa?»[87], Jesús no reprende a Pedro; le indica que sus designios sobre el Discípulo no son de la competencia de Pedro. Se piensa en la distancia que toma Jesús de su madre en el banquete de Caná: *tí emoì kaì soí* (2, 4). La decisión soberana que se refiere a la duración de la historia de los hombres sólo depende del Señor. Pero Jesús se la manifiesta a Pedro; por consiguiente, éste puede escucharla y tiene que respetarla. Su papel es distinto del que se le concede al discípulo: el «tú» enfático de

85. *Erkhomai:* Ap 3, 11; 16, 15; 22, 7.12 (cf. en Jn 21, 22: «que yo venga», en indicativo en griego).
86. Según I. de la Potterie: Bib 67 (1986) 355, se dan 40 casos en Jn, 27 en las cartas de Jn, contra 3 en Mt, 2 en Mc y 7 en Lc.
87. *Tí pròs sé;* cf. *tí pròs hēmâs* (Mt 27, 4).

«¡Tú, sígueme!» marca la distinción de aquel que es designado por el pronombre *autòn* al comienzo de la sentencia: *eàn* autòn *thélō ménein.* Seguir a Jesús es, para Pedro, aceptar el sacrificio de su vida; por tanto, él desaparecerá de este mundo. Al mismo tiempo, la orden de Jesús condensa lo esencial de la vida cristiana, si se entiende en referencia a la fidelidad al Hijo de Dios. «¡Sígueme!», última palabra de Jesús en el evangelio, recoge su primera llamada, dirigida entonces a Felipe, en el relato de la vocación de los discípulos (1, 43).

El error que el narrador quiso corregir en el v. 23, repitiendo textualmente la frase de Jesús, demuestra que éste se remontaba a una antigua tradición. Por otra parte, si pudieron llegar a creer que el Discípulo no moriría[88], esto confirma que las menciones que de él se hacen en el evangelio no se refieren a una figura ideal, sino a un personaje conocido de los contemporáneos, tal como precisaremos más tarde en el capítulo final. Su fallecimiento había desanimado a los hermanos, teniendo además en cuenta que con él desaparecía el último testigo ocular de Jesús de Nazaret. La finalidad del narrador no es solamente justificar el acontecimiento, sino subrayar la importancia de la palabra, tal como el Señor la había formulado: como toda palabra de revelación, contiene una verdad que es preciso poner de manifiesto (cf. 3, 3-5). Aquí, no es ya Jesús el que ilumina su sentido, sino los que en el v. 24 recuerdan la obra realizada por el Discípulo y atestiguan su alcance permanente.

24 **Este es el discípulo que da testimonio (*ho martyròn*) de estas cosas y que las ha puesto por escrito (*ho grápsas*); y sabemos que su testimonio es verdadero.**

Este versículo comienza poniendo en evidencia a aquel a quien se había mencionado desde el comienzo del pasaje: el apelativo que le corresponde, «el discípulo que amaba Jesús» repercutió en el v. 23 en aquel enfático *ho mathētḕs ekeînos* («aquel discípulo») y resonó a continuación en diversos pronombres (*hós, hoûtos, autós*). Aquí, lo que llama la atención es ante todo el desnivel entre las dos acciones atribuidas al Discípulo: la de «atestiguar» se dice

88. Esta creencia prosiguió en la leyenda que refiere san Agustín: el discípulo, enterrado en Efeso, estaba simplemente dormido, respirando tranquilamente, aguardando el Día del Señor (*In Joh*, 124, 22: PL 35, 1970).

en presente, la de «escribir»[89] pertenece al pasado: el aoristo *grápsas* podría implicar no solamente que se había acabado ya la redacción, sino que el escritor no pertenece ya a este mundo. En cuanto a «estas cosas», se trata claramente del contenido del evangelio, de forma que este versículo concluye, no sólo el capítulo 21, sino todo el libro.

El sentido de «permanece» se explicita aquí mediante el verbo «atestiguar» empleado en presente. Gracias a su obra, el Discípulo permanece en el hoy de la comunidad como testigo de la revelación del Hijo, y su testimonio es verdadero; de nuevo el verbo está en presente. Este lenguaje hace eco al comentario del evangelista en el relato de la pasión:

> El que ha visto ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad (19, 35)[90].

En 21, 24 es la comunidad la que se compromete: el solemne «sabemos» incluye, con el redactor del capítulo, a los miembros de la escuela joánica e incluso a la comunidad entera, la que atestiguaba en el Prólogo al Logos hecho carne: «Hemos visto su gloria» (1, 14) y «Sí, de su plenitud todos hemos recibido» (1, 16). Ahora, la comunidad garantiza la verdad del testimonio dado por el discípulo que amaba Jesús.

El evangelista había dicho que su escrito, al relatar una selección de signos hechos por Jesús, tenía el objetivo de promover la fe en el Mesías, el Hijo de Dios, una fe que comunica la vida (20, 30-31). La insistencia en el testimonio refleja aquí la misma perspectiva, ya que en el cuarto evangelio el término «atestiguar» se refiere casi exclusivamente[91] al misterio del Hijo; el testigo humano es a la vez el que tiene un conocimiento directo del acontecimiento del que habla y el que ha descubierto su profundo significado. El evangelista podría decir del Discípulo lo que el prólogo afirma del Precursor: «Vino como testigo, para dar testimonio de la luz, para que todos crean por medio de él» (1, 7). Pero, a diferencia del Bautista, el Discípulo no está destinado a «disminuir» (3, 30): el testimonio que da del Hijo único es tan permanente como la presencia del Glorificado que ha vencido a la muerte.

89 El verbo «escribir» puede entenderse en sentido propio o en el sentido de «hacer escribir» o incluso en el de «ser responsable del contenido» (Bernard II, 713, R E Brown II, 1459s)

90 El giro que asocia los términos «testimonio» y «verdadero» se encuentra en 5, 31 32, 8, 14 17, 18, 37, a propósito del testimonio del mismo Hijo (cf 18, 35)

91 Cf J Beutler, *Martyria*, Frankfurt 1972

UNA ÚLTIMA REFLEXIÓN
(21, 25)

> 25 **Hay otras muchas cosas que Jesús hizo; si se hubieran puesto por escrito una a una, el mundo entero no podría, a mi juicio, contener los libros que se escribirían.**

El estilo hiperbólico de este final no concuerda con el estilo de Jn. Es un reflejo evidente de un uso retórico contemporáneo. Así Filón declara a propósito de la ley divina: «La tierra entera no podría contenerla, aun cuando el mar se trasformase en un continente»[92]. Sin embargo, este versículo está atestiguado en todos los manuscritos y no puede considerarse como una glosa. ¿Acaso un lector del texto primitivo quiso proclamar su admiración por Jesús? ¿o fue el autor del capítulo 21 el que intentó expresarse en primera persona después de la declaración común del v. 24?

Esta cláusula, por otra parte, vuelve al tema del exordio, a Jesús en persona dirigiéndose a los suyos en este mundo, y de este modo a la figura central del evangelio. Y lo hace apoyándose en la reflexión del evangelista en 20, 30-31, que hablaba de «otros muchos signos»[93] hechos por Jesús, pero no relatados en el libro.

Algunos Padres de la Iglesia, siguiendo a Orígenes, negaron que este versículo final fuera una hipérbole; el verbo *khorēsein* no significaría «contener» (en el sentido espacial), sino «comprender»: los hombres no podrían abrazar con su inteligencia todas las acciones de Cristo, palabras y obras, si alguna vez se contaran. Para Cirilo de Alejandría, lo que este texto intenta subrayar es su profundidad espiritual, y siguiendo a Agustín, también para algunos comentaristas hasta la edad media incluida. San Buenaventura precisa que lo que aquí parece una hipérbole en el sentido concreto no lo es en el sentido verdadero, de orden espiritual. Esta interpretación patrística ha desaparecido modernamente, con algunas excepciones. Recientemente ha sido recogida por E. Delebecque e I. de la Potterie, que se basan en argumentos diferentes[94]: el texto quie-

92 Filón, *De posteritate Caini*, § 144 (= *Oeuvres*, 131) Fórmulas semejantes se encuentran en Ecl 12, 10s o en *Sopherim* 16, 9, que alaba los dichos de Juan ben Zakkai († por el 80 d C), citado por SB II, 587

93 *Polla kai alla sēmeîa* (20, 30), *allá polla* (21, 25)

94 Bib 67 (1986) 335-342 y 343-359

re sugerir una riqueza inagotable, que atestiguarían por su parte los *logia agrapha* de Jesús conservados por los Padres y la liturgia[95]. Lo escrito, por muy privilegiado que haya de considerarse en el caso del cuarto evangelio, no agota el misterio de Cristo y es desbordado por aquel que es la Palabra.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Al final de esta lectura detallada, intentemos ver en una sola mirada lo que aporta este capítulo 21. Lo mismo que a la luz del crepúsculo, que hace que ciertos matices adquieran mayor relieve mientras otros se van quedando en la sombra, así también lo que rodea la manifestación del Resucitado a los discípulos no se presenta con una preocupación por el realismo narrativo, sino por la evocación simbólica. Todo se orienta hacia un significado a la vez cristológico y eclesial: la presencia de Jesús, dispensador de favores, a la comunidad creyente. El mismo marco del episodio asume un carácter simbólico. El mar es el lugar peligroso de la acción terrena, y la orilla, donde Jesús se muestra, es el lugar del mundo celestial[96]; entre ambos se establece una relación. La noche es el momento en que, a pesar de su plan y de sus esfuerzos, los pescadores no logran pescar nada; es que no se puede trabajar «de noche» (9, 4) y que sin Jesús no se puede hacer nada (15, 5). Pero al amanecer, el Resucitado, con su presencia y con su palabra, hace que sea eficaz la acción de los discípulos.

La tercera manifestación del Señor trae una revelación nueva respecto a las anteriores: el Viviente, que ha vuelto al Padre y que ha concedido a los suyos prolongar su misión, infundiendo en ellos el Espíritu santo para realizarla, está allí, muy cerca de los avatares cotidianos de sus discípulos. De él es de quien depende el éxito de su trabajo y a él es a quien le llevan el fruto, simbolizado en la red que no se rompe. El Resucitado concede a los suyos reunirse junto a él en la intimidad del almuerzo, en donde, por medio del pan, les comunica la vida.

La preeminencia de Pedro, sugerida al principio en imagen, se inscribe en la perspectiva de la unidad del grupo eclesial vinculado a la presencia del Resucitado. Su puesto es singular entre los

95 Cf E Delebecque Bib 67 (1986) 341

96 Nos inspiramos en el estudio sugestivo de E Ruckstuhl, aparecido en 1978 y reproducido en Id , *Jesus im Horizont der Evangelien*, 327-374

obreros apostólicos, y el Señor le encarga apacentar al único rebaño: las ovejas de Jesús están reunidas bajo el cayado de Pedro, llamado personalmente a «seguir» al Maestro a quien ama. Finalmente, el discípulo amado asegura para siempre a la comunidad eclesial el testimonio de la revelación que ha recibido en plenitud y que restituye en la verdad.

El lector se siente invitado a reabrir sin cesar el cuarto evangelio para descubrir en él al Hijo en toda su profundidad y darle su fe.

FINAL

Retrospectiva

Al final de nuestra *Lectura del Evangelio según Juan,* es oportuno echar una ojeada a las primeras páginas de la obra. Allí consideré que era prematuro hacer una síntesis de los problemas relacionados con el cuarto evangelio y me contenté con esbozar las opciones previas a una lectura del texto. En los últimos quince años, los estudios técnicos no han aportado muchos elementos nuevos en los diversos campos que nos interesan. Mas por otro lado se observan algunas divergencias claras, muy claras, que siguen enfrentando a los partidarios de la lectura diacrónica, que quieren captar el sentido del texto a partir de unas fuentes hipotéticas, y a los que consideran primordial la lectura sincrónica tal como la hemos practicado en esta obra: ¡hay que ver lo difícil que es cambiar unas opciones radicales!

Me parece imposible terminar esbozando una serie de síntesis del pensamiento joánico sobre escatología, eclesiología o sacramentalismo —ya hemos propuesto algunas indicaciones a lo largo de la lectura, que pueden consultarse fácilmente en el *Indice analítico*—; pero me parece indispensable ofrecer una visión de conjunto sobre algún que otro punto: el personaje del discípulo amado, las eventuales influencias del dualismo y del gnosticismo, la dimensión simbólica de la interpretación que he propuesto.

Una mirada retrospectiva sobre los quince años que han transcurrido en la redacción del libro nos ayuda a sacar algunas lecciones de esta larga y beneficiosa elaboración: ¿he sido fiel a las opciones que manifestaba en el *prólogo* de la obra? ¿he sido capaz de modificar ciertas interpretaciones según las circunstancias?

Nuestro método ha sido fundamentalmente *sincrónico:* ha dejado a un lado el examen de las fuentes; no porque no existan, si-

no porque están fijadas desde unas hipótesis a menudo discutibles. Si bien es fácil reconocer algunas observaciones del editor —como la nota que dice que Jesús no bautizaba personalmente, sino que mandaba bautizar a sus discípulos (4, 2)—, pienso que la atribución por parte de G. Richter o J. Becker de los versículos a tres niveles de escritura (eclesiástico, redaccional, evangélico) se debe ordinariamente a unas premisas que no se imponen. Lo mismo digo de las diversas capas descubiertas por M. E. Boismard; en 1991, después del cuidadoso estudio de E. Ruckstuhl y de P. Dschulnigg, se ha visto claramente que las características del estilo de Jn no respaldan la hipótesis propuesta.

Dicho esto, no hay que deducir de aquí que el autor del evangelio no haya trabajado a partir de tradiciones diversas o que el escrito no haya sido objeto de sucesivas reelaboraciones. Es cierto, por ejemplo, que el discurso de despedida (13–17) es una colección de tres discursos emparentados entre sí: el capítulo 16 es una repetición del capítulo 14, mientras que el capítulo 15 tiene otra hechura. Sin embargo, no me atrevo a suscribir la distribución del capítulo 6 en diversas fuentes delimitadas, ni tampoco del capítulo 21 o del capítulo 3. Por lo demás, las investigaciones sobre las pretendidas fuentes, al estilo de la de R. T. Fortna por ejemplo, no llevan a descubrir el sentido del evangelio, que ha sido mi único objetivo. Para ello he encontrado un sólido apoyo en la gran síntesis de M. Hengel, que ha defendido vigorosamente con E. Ruckstuhl, K. Wengst, J. A. Culpepper y otros muchos la unidad literaria del cuarto evangelio[1].

Otra opción fundamental ha sido la lectura *simbólica* del escrito de Jn. Recuerdo a grandes rasgos la hipótesis que propuse en 1980 en una conferencia en la *Society of New Testament Studies:* «Para una lectura simbólica del cuarto evangelio»[2]. En una primera etapa, la operación simbólica consiste en reconocer que hay una correspondencia analógica que une dos realidades de un mundo cultural determinado. Así el pan, según la Biblia, puede designar tanto el alimento habitual del hombre como su alimento espiritual: ¿no dijo Jesús: «Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre?».

1 M Hengel, *Die Johanneische Frage*, Tubingen 1993, 204-274, E Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951, [2]1987, 291-303, K Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan*, Salamanca 1988, 11-40, J A Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia 1983, E Ruscкstuhl-P Duschulnigg, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium*, Freiburg-Gottingen 1991

2 NTS 27 (1980-1981) 439-456

El ambiente cultural es lo que nos permite precisar la relación entre ambos alimentos. No se trata ni mucho menos de una alegorización al estilo de la que hizo Heracleón, que proyectaba en el texto ciertas equivalencias que proceden de un mundo de pensamiento gnóstico.

En una segunda etapa, la operación simbólica puede desempeñar otro papel, según se sitúe el lector: en el tiempo de los oyentes de Jesús o en el tiempo de los cristianos. El agua vivificante que Jesús anuncia a la samaritana simboliza ante todo la revelación de la ley: Jesús promete una revelación superior a la revelación hecha a los padres y así lo entiende la samaritana cuando confiesa que «el Mesías nos revelará todas las cosas» (4, 25). Pues bien, al presentar los tiempos finales, algunos textos bíblicos como Is 12, 3 ó Ez 36, 25 emplean la imagen del agua para designar al Espíritu prometido por Dios, como lo hará expresamente luego Jn 7, 37: para el cristiano, el agua viva es el don del Espíritu santo.

De esta manera el lenguaje joánico se muestra ambivalente, debido a su doble fuente, judía y cristiana. Estos dos orígenes suponen la posibilidad de dos interpretaciones. Así es como al simbolismo judío del pan como alimento celestial se añade el simbolismo cristiano del pan eucarístico. Por tanto, hay dos lecturas posibles: o bien según el patrimonio cultural del tiempo pasado, el de Jesús de Nazaret, o bien según el ambiente cristiano en el que se redactó el evangelio. Deliberadamente, no nos hemos decantado por ninguna de ambas lecturas: eso sería ilusorio, ya que Jn unió los dos ambientes en un solo texto; no hay pues dos lecturas, sino una sola.

El evangelista Jn nos habla de su método con ocasión de la palabra de Jesús: «Destruid este santuario y lo reedificaré en tres días» (2, 19). Describe allí las reacciones de los diversos oyentes. Los judíos ven en el «santuario» el templo judío, y manifiestan su rechazo; también los discípulos saben que Jesús se refiere al edificio de piedra, pero presienten que el celo de su Maestro habrá de conducirlo a la muerte; los cristianos ven en el santuario terrenal el cuerpo de Jesús que va a resucitar. Los oyentes pueden, según su disposición, ver en el mismo templo de piedra el edificio judío de Jerusalén o distinguir en él el cuerpo de Jesús.

La misma operación simbólica puede realizarse a propósito del nuevo nacimiento en el capítulo 3. No hay que eliminar en beneficio de una lectura «espiritual» la interpretación sacramental que Jn deja entrever en la palabra de Jesús. Finalmente, entre los numerosos ejemplos del cuarto evangelio, señalemos el discurso que si-

gue al milagro de los panes repartidos en abundancia (6, 26-58). El evangelista relaciona estrechamente la práctica eucarística de su tiempo y la fe en el valor salvífico de la muerte de Jesús. La enseñanza eucarística no es posterior, sino simultánea a la enseñanza sobre la fe, y recíprocamente la fe en la persona de Jesús muerto por nosotros no sólo constituye el punto de partida de la acción eucarística, sino que ésta la proclama sin cesar. Esta vinculación no se establece mediante una reflexión exegética sobre la relación entre las dos partes del discurso (6, 26-51 / 6, 51-58), sino que se va entretejiendo a lo largo de todo el discurso gracias a la lectura creyente del mismo evangelista.

¿Qué es entonces una operación simbólica? La operación simbólica no consiste propiamente hablando en percibir una realidad más profunda oculta bajo otra realidad, ni se reduce a eso. La «lectura simbólica» no supone que haya un «sentido oculto» en el texto; esto llevaría a abandonar el continente para fijarse en el contenido. Ocurre lo mismo que en la relación que une indisolublemente a Jesús y al Logos. El Hijo de Dios no hace insignificante a Jesús de Nazaret. No hay que olvidar la «carne» con el pretexto de haber llegado al *logos*. Del mismo modo, el verdadero simbolismo joánico es el fruto de una relación conscientemente establecida entre el Hijo de Dios, el Glorificado presente a la comunidad cristiana, y Jesús de Nazaret que vivió en otro tiempo en Palestina y que habló con sus contemporáneos. Esta unión franquea el abismo que separa el presente actual del pasado desaparecido; «actualiza» el tiempo pasado. Al tomar conciencia de que, detrás del evangelista, es su mismo espíritu el que hace la operación simbólica, el lector se libra de los excesos en que van cayendo uno tras otro tanto el alegorismo descabellado como el pseudo-literalismo: ni el gnosticismo ni el historicismo.

El evangelista nos invita a una inteligencia viva, a la fecundación mutua de los dos tiempos de la revelación, antes y después de pascua. El acontecimiento histórico apela al misterio que lo ilumina, pero el misterio se disolvería en pura imaginación si no se alimentara incesantemente del *humus* del tiempo pasado. Este proyecto es magnífico, pero su realización es difícil; el presente ensayo no es más que un esbozo del mismo.

Queda en pie, sin embargo, el hecho de que la lectura evangélica debe seguir siendo sobria y que no puede desarrollar todas las virtualidades del texto. Interviene entonces un nuevo factor, que va más allá de los datos de la exégesis y que se origina en mi propia coyuntura. Hemos intentado responder a la exigencia de actualizar el texto aquí y ahora para mí, proponiendo algunas «aperturas» del mismo, cuya necesidad y cuyos límites expusimos en el *Prólogo* de la obra. Es inútil volver sobre ello.

A lo largo de estos quince años me he visto obligado a modificar mi lectura, por medio de unas *retractationes* parecidas a las que honran a san Agustín, e incluso al cuarto evangelio (así 4, 2, que corrige el versículo anterior). ¿Por qué no?

Mientras que cedí al principio (I, p. 28) a la opinión clásica de los exegetas que ordinariamente invierten los capítulos 5 y 6, he comprendido luego que el principio organizativo del evangelio no es una secuencia cronológica o geográfica, sino una disposición temática (II, 12-13). Habría que revisar ahora el plan que proponía como prolegómeno de nuestra lectura (I, 333-343). Por ello, habiendo juzgado indispensable delimitar las unidades literarias (I, 21-23), he intentado renovar sus subtítulos. El lector habrá podido comprobar que he devuelto su sitio al capítulo 5 y que he mantenido firmemente en 13, 33 el comienzo del discurso de despedida, habiendo retocado además la distribución del capítulo 14 en los vv. 11-12. El relato de la crucifixión de Jesús (19, 17-22) forma parte integrante de la unidad literaria que comienza en 18, 28. El lector podrá encontrar en su lugar oportuno la justificación de estas mejoras aportadas a lo largo del camino. Para facilitar una visión sintética del conjunto del evangelio, he procurado reproducir en un recuadro de cuatro páginas la secuencia de las unidades literarias.

El discípulo amado y el autor del evangelio

Hasta el siglo XIX se mantuvo sin reservas una tradición: el autor del cuarto evangelio es Juan, hijo de Zebedeo, y este autor es, según la última afirmación del evangelio, el discípulo que amaba Jesús: «Este es el discípulo que atestigua de estas cosas y el que las ha puesto por escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero» (21, 14). En 1907, la *Pontificia Comisión bíblica* creyó necesario defender la posición tradicional, de manera que los católicos han procurado ordinariamente atenerse a ella[3], mientras que los no-ca-

3 Así, después de Lagrange (1925), F M Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne*, París 1959, R. Schnackenburg, en 1965, en el tomo I de su comentario, p 125-129 (opinión que rechazó más tarde, en 1975 en el tomo III, 463-480), E Cothenet, *La Tradition johannique Introduction à la Bible* IV, 1977, 288s

tólicos proponían varias posibilidades distintas a las del hijo de Zebedeo[4]. Para examinar debidamente el tema, recordemos los datos de la cuestión, a partir de lo que se refiere al discípulo amado[5].

1. *¿El discípulo amado es el apóstol Juan?*

Es posible esbozar un retrato del «discípulo que amaba Jesús» a partir de cinco menciones explícitas y de tres citas probables[6]. El discípulo goza de una intimidad especial con el Maestro; recibe el encargo de acoger en su casa a la madre de Jesús; es el primero en creer que Jesús vive más allá de la muerte; reconoce al Señor a orillas del lago; se le presenta como el autor del evangelio. Con toda probabilidad fue discípulo de Juan Bautista, introdujo a Pedro en el palacio del sumo sacerdote y atestiguó que la sangre y el agua brotaron del costado abierto de Jesús. Este personaje, desconocido por los sinópticos, aparece asociado ordinariamente a Pedro, a quien aventaja a veces en sus relaciones con Jesús.

Este Discípulo tiene unas características muy singulares, hasta el punto de que muchos dudan de su historicidad; habría sido inventado para representar al creyente por excelencia[7]. Pero aún son más los que, aun reconociendo su dimensión simbólica, mantienen su realidad histórica[8]. El Discípulo cuya muerte conmovió a la comunidad (21, 20-23) pertenece a la historia. Porque ¿cómo admitir, si así no fuera, que Pedro, en cuya compañía se le menciona casi siempre, haya sido algo más que un puro símbolo? Hay que reconocer, según una sana filosofía, que el símbolo no se opone a la realidad, sino que constituye su más profundo sentido; numerosos personajes joánicos, como la madre de Jesús, Nicodemo, la samaritana, Tomás, tienen un alcance simbólico que en nada perjudica

4 Por ejemplo, J Wellhausen, A Loisy y la mayor parte de los críticos actuales

5 La bibliografía es considerable Todos los comentarios se sienten obligados a presentar un *Excursus* sobre el tema Dos obras recientes J Kugler, *Der Jünger, den Jesus liebte* (SBB 16), Stuttgart 1988, L Simon, *Petrus und Lieblingsjünger im Johannesevangelium Amt und Autorität,* Frankfurt 1995

6 Menciones explícitas 13, 23-36, 19, 25-27, 20, 2-10, 21, 7, 21, 20-24 La mención de «otro discípulo» en 1, 40, 18, 15, y del testigo 19, 35, se refiere a la misma persona, según la mayor parte de los críticos, como M Hengel, 215, mientras que J Kugler se muestra escéptico

7 A Loisy, 128, A Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium,* Oslo 1959 Cf *supra,* 117, nota 41

8 Th Lorenzen, *Der Lieblingsjünger* , Stuttgart 1971, J Roloff, *NTS* 15 (1968-1970) 129-151

a su realidad histórica. El Discípulo que amaba Jesús es un personaje real. De lo que se trata es de identificarlo.

Casi unánime, la tradición más antigua, como hemos dicho, ve en él a Juan el apóstol, un personaje privilegiado como el que más, un amigo de Pedro (cf. Hech 3–4; 8, 14), incluso un primo hermano de Jesús, hijo de Salomé la hermana de María (19, 25). Sin embargo, si el discípulo que amaba Jesús es un personaje bien conocido en la comunidad primitiva, ¿cómo justificar su anonimato en el evangelio? Hay, además, otras dificultades. ¿Es posible que un pescador del lago de Galilea haya podido redactar esa obra de rara sutileza que es el cuarto evangelio?

El texto no impone que el Discípulo sea Juan el apóstol. Tan sólo parecen exigirlo así numerosas afirmaciones antiguas, casi unánimes. Por consiguiente, conviene analizar con atención la génesis de la tradición en este punto. El testimonio más antiguo en favor de esta identificación es Ireneo (por el año 180): ha recibido esta tradición de Policarpo, compañero del apóstol Juan[9]; a sus ojos, el cuarto evangelio es obra de «Juan, el discípulo del Señor, el que descansó sobre su pecho»[10], que él identifica con Juan de Zebedeo, aunque sin decirlo expresamente.

Otro testimonio procede de Polícrates de Efeso, contemporáneo de Ireneo. Escribiendo el año 190 al obispo de Roma a propósito de la fecha de la fiesta pascual, justifica su autoridad apelando primero a Felipe, uno de los doce, y luego «también a Juan, que descansó sobre el pecho del Salvador, que fue *hiereus,* y por este título llevaba la lámina de oro[11], fue testigo y 'didáscalo'. Se durmió en Efeso»[12]. Se han modificado los datos del problema. Lo mismo que Ireneo, Polícrates atribuye el cuarto evangelio a un «discípulo del Señor»; pero distingue a este discípulo (llamado Juan el Presbítero) de un apóstol y enumera sus cualidades propias, en particular la de «sacerdote levítico», denominación que no puede corresponder al hijo de Zebedeo.

Se impone la conclusión: se dio una confusión entre dos personajes, Juan el Presbítero y Juan hijo de Zebedeo. Sin embargo, a comienzos del siglo II, Papías que, según Ireneo[13], era un «oyente

9 Eusebio, HE V, 20, 4

10 Ireneo, *Adversus haereses* III, 1, 1

11 El «pétalon» es una insignia reservada al sumo sacerdote (cf Ex 28, 36ss, 29, 6 30), pero su uso se extendió sin duda a varias familias aaronidas, incluso para Santiago según Epifanio (*Panarion* 2, 4)

12 Eusebio, HE V, 24, 2-8

13 Ireneo, *Adversus haereses* V, 33, 4

de Juan, lo mismo que Policarpo», distinguía cuidadosamente a uno del otro. Después de él, el mismo Eusebio reconocía la existencia de los dos Juanes[14], como hicieron posteriormente Dionisio de Alejandría y Jerónimo. Pero, según su costumbre, sigue atribuyendo la paternidad del evangelio al hijo de Zebedeo.

La identificación del Discípulo con el apóstol Juan se explica probablemente por la relación del primero con Pedro; por otra parte, el cuarto evangelio no menciona nunca a Juan (en 21, 2 se incluye entre «los hijos de Zebedeo»). Se apeló a él para dar un nombre de testigo ocular al personaje anónimo. Ya en el siglo II los cristianos se preocuparon de fundamentar su fe en los recuerdos de los que habían vivido con Jesús de Nazaret, los portadores de la «tradición viva» que Papías prefería a los escritos[15]. Lo cierto es que la atribución del evangelio al apóstol plantea algunas dificultades y que la misma tradición antigua deja la puerta abierta para otras soluciones.

2. *El discípulo amado es un «discípulo del Señor»*

Algunos críticos, impresionados por las alusiones al amor de Jesús a algunos discípulos, han propuesto identificar al Discípulo con Lázaro, al que «amaba (*ēgápa*) Jesús» (11, 5), a quien «había amado (*ephílei*)» (11, 36) y a quien había arrancado del sepulcro. ¿No será Lázaro una forma de designar al discípulo amado?[16]. Esta hipótesis, poco fundada, no puede explicar por qué el narrador no recogió esta denominación elogiosa un poco más adelante, al hablar del banquete ofrecido en Betania (12, 2.9).

Otros[17] han creído, apoyados en algunos textos del nuevo testamento, que podía identificarse al discípulo amado con Marcos, que es llamado Juan en Hech 12, 12.25; 15, 37 y que acogió a los cristianos en la casa de su madre María (Hech 12, 12); el hijo de la casa pudo haber ocupado un puesto de honor durante la cena pascual. ¿Por qué no? Sin embargo, ¿con qué derecho se identifica la sala de la cena con los lugares de reunión eucarística de los primeros cristianos? ¿es bueno mezclar con los datos propiamente

14 Eusebio, HE III, 39, 2-5

15 Según algunos, los primeros en identificar al autor del evangelio con el apóstol Juan habrían sido los valentinianos, gnósticos preocupados de legitimar su evangelio fundamental (cf R Schnackenburg III, 475)

16 J N Sanders NTS 1 (1954-1955) 2-41

17 Despues de Wellhausen, P Parker JBL 79 (1960) 97-110

joánicos otras consideraciones extrínsecas (que por otra parte hay que verificar)? ¿y con qué derecho se le quita a Marcos la redacción del segundo evangelio?

Las ocasiones en que se menciona al «discípulo que amaba Jesús» y la naturaleza de su obra arrojan un poco de luz sobre el personaje. Como sólo se habla de él al final de la vida de Jesús, no fue probablemente uno de los primeros discípulos llamados por el Maestro, a los que denomina «apóstoles» (apelativo excepcional en Jn). Debía tener una relación particular con Pedro. Al ser capaz de introducirlo en el palacio del sumo sacerdote, al que conocía (18, 15)[18], cabe pensar que era de casta sacerdotal, lo cual explica el interés de su obra por las cuestiones litúrgicas. Dado el número de episodios que tienen lugar en Jerusalén, se puede preguntar si no sería natural de la capital. ¿Podemos identificarlo con Juan el presbítero? ¿por qué no?[19].

3. *¿Será Juan el Presbítero?*

M. Hengel, después de reaccionar vigorosamente contra el escepticismo de la exégesis alemana, ha restablecido el valor de los datos trasmitidos por Papías y por Polícrates de Efeso de donde resulta que el cuarto evangelio fue atribuido muy pronto al presbítero Juan. Este famoso maestro había reunido en torno a él una escuela, de donde proviene el conjunto del *corpus* joánico; así se explican muchos aspectos de esta obra magisterial, sobre todo su unidad. La hipótesis de Juan el Presbítero merece tenerse en cuenta[20]; pensamos que puede adoptarse provisionalmente. En el mismo sentido, el *Canon de Muratori*[21] sitúa al autor del evangelio en-

18 Cf *supra*, 49ss F Neirynck (ETL 51 [1975] 133-141) En favor de la identificación de este «otro discípulo» con el discípulo que amaba Jesús, es significativo el paralelismo de las dos frases introductorias

18, 15 *ēkoloúthei dè tōî Iēsoû Símōn Pétros kaì állos mathḗtēs*

20, 3 *exē̂lthen oûn ho Pétros kaì ho állos mathḗtēs*

19 R Schnackenburg confiesa su ignorancia sobre la respuesta que hay que dar a esta cuestión

20 He publicado una larga recensión de la obra de M Hengel en RSR 82 (1994) 228-231 Habría podido señalar que, desde 1969, J Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris 1969, había tomado vigorosamente posición contra el conformismo de muchos exegetas católicos y había valorado los testimonios de Polícrates de Efeso y del Canon de Muratori

21 El «fragmento de Muratori», designado así por el nombre del bibliotecario milanés que lo descubrió en 1740, conserva en un documento del siglo VIII la lista de los libros leídos oficialmente en la Iglesia por el año 180

tre los «discípulos del Señor», y no entre los «apóstoles», lo que precisa un poco más adelante al hablar de Andrés.

Esta identificación del Discípulo no es en absoluto indiscutible; pero entre Juan el apóstol y Juan el Presbítero la balanza se inclina en favor de este último: como «discípulo del Señor», puede avalar con su autoridad el cuarto evangelio.

4. *El autor del evangelio*

Jn 21, 24 designa al Discípulo como «autor» del evangelio. Esta expresión debe entenderse en un sentido amplio; el «sabemos» que viene a continuación demuestra que ha cooperado un grupo con el testigo. El Discípulo es autor en el sentido de que es responsable del contenido del libro: un «discípulo del Señor» es el testigo de la vida de Jesús de Nazaret.

Como no tenemos certeza histórica sobre el nombre del discípulo, deberíamos modificar el esquema propuesto en el *Prólogo* (I, p. 13) para describir la historia del texto. En la base se encuentra un testigo ocular que inspiró al autor propiamente dicho; su testimonio fue recogido y asimilado por una «escuela»; estas primeras tradiciones joánicas fueron reunidas por un último redactor:

1. Un discípulo-testigo y su escuela.
2. El evangelista escritor.
3. El redactor-compositor.

JUAN Y LA GNOSIS

Penetrado de la herencia bíblica y familiarizado con la tradición común sobre Jesús de Nazaret, ¿recibió el cuarto evangelio, como obra literaria, la influencia de ciertos ambientes religiosos y culturales de la época? Se piensa en el judaísmo helenista, en los apócrifos del primer testamento y del nuevo, en los escritos mandeanos[22] y gnósticos, en el hermetismo... Si Filón y los documentos encontrados en Qumrán[23] son útiles para apreciar en su justo

22 Los escritos de esta secta bautista conocen varios «reveladores» celestiales, algunos críticos, como R Bultmann, han supuesto que la figura joánica del Paráclito reflejaría a uno de ellos Esta hipótesis quedó abandonada tras la dura crítica que de ella hicieron W Michaelis y J Behm, cf TWNT 5 (1954), 800-814 Cf DNT 294

23 Sobre el filósofo Filón, que vivió en Alejandría (13 a C – 45/50 d C), cf DBS 7 (1966), 1288-1351 Para Qumrán, léase DBS 9 (1978), 737-1014, y sobre una

valor las formulaciones joánicas, sobre todo las del prólogo, la respuesta es más delicada en lo que se refiere a la posible relación del libro de Jn con ciertas corrientes cuyos textos-testimonios son tardíos o han sido insuficientemente estudiados y conocidos. No obstante, se han producido a veces verdaderos deslumbramientos, como la «fiebre mandeana» que se apoderó del mundo de los especialistas tras los trabajos de Reizenstein: bastarían unos cuantos paralelismos, a veces superficiales, para deducir de ellos una dependencia; de esta manera, según la frase de E. Percy, los textos quedaban «lapidados» (*gesteinigt*). Pues bien, *Analogie ist nicht Genealogie* («analogía no es genealogía»).

Podría reconocerse un lugar de encuentro con el hermetismo, ya que en sus expresiones el prólogo presenta algunas afinidades con esta corriente religiosa[24]. El *Poimandres* evoca el papel del mensajero que viene a revelar a su discípulo los secretos de los dioses: «Saliendo de la luz..., un Verbo santo vino a cubrir la naturaleza. La tierra y el agua... se ponían continuamente en movimiento bajo la acción del soplo del Verbo que se había colocado por encima de ellas» (*Poimandres,* 5). Se recuerda la regeneración (*paliggenesía*): «Hemos sido divinizados por este nacimiento» (*CH* XIII, 3.10). También aparece la pareja joánica «vida/luz», así como los términos «verdad», «ver», «reconocer», familiares a los oídos griegos. Según C. H. Dodd, el *Corpus hermeticum* muestra «un tipo de pensamiento religioso afín a una parte del pensamiento joánico, sin ningún tipo de dependencia recíproca»[25]. Dentro de los límites de nuestra obra, es preferible preguntarse sobre todo por la relación de Jn con la corriente gnóstica.

¿Ha influido en el cuarto evangelio el pensamiento gnóstico, según el cual el «conocimiento» (*gnosis*) es el principio de la salvación?[26]. Esta cuestión la plantearon a comienzos del siglo XX algunos investigadores de la historia de las religiones, a los que in-

controversia reciente, cf H Shanks, *L'aventure des manuscrits de la mer Morte,* París 1996

24 A Festugière ha comentado en cuatro volúmenes el *Corpus hermeticum,* que publicó con A D Nock, en Les belles Lettres, París 1945-1954

25 C H Dodd, *Interpretación,* 68, F M Braun, *Jean le Théologien* , París 1964, 254-300 ha examinado atentamente el posible parentesco de estos escritos con Jn

26 La bibliografía es considerable Citemos los apéndices de los comentarios, por ejemplo, R E Brown, R Schnackenburg y los diccionarios o las pequeñas monografías, por ejemplo, K M Fischer, en *Gnosis und NT* (ed K W Troger, Berlín 1973, 245-266), o E Ruckstuhl (1972) en *Jesus im Horizont der Evangelien,* Stuttgart 1988, 311-326

trigaba la singularidad del libro de Jn. De hecho, los documentos antiguos que nos permiten captar con precisión el pensamiento gnóstico son posteriores a Jn, ya que provienen de movimientos religiosos a los que se designa propiamente con el nombre de «gnosticismo». Este movimiento, de tipo carismático y de tendencia sincretista, se desarrolló en los siglos II y III de nuestra era en el mundo helenista, estructurándose en diversos sistemas que presentan las mismas líneas maestras. Hasta una época reciente, sólo conocíamos el gnosticismo a través de su refutación por Ireneo[27] y por otros escritores eclesiásticos[28], que vieron en él una terrible herejía cristiana. En 1945, el descubrimiento en Chenoboskion (Egipto) de trece códices del siglo II —los llamados «textos de Nag Hammadi»— permitió el acceso de los eruditos a algunas fuentes de primera mano[29]. Desde entonces se han multiplicado los estudios sobre el gnosticismo.

Demos aquí una breve ojeada que no tiene más remedio que simplificar, desgraciadamente, unos datos muy complejos. Según el gnosticismo, la esfera divina, que es luz, y el universo de nuestra experiencia, que es terrestre y no tiene sentido, son incompatibles. Este dualismo, inspirado en una visión pesimista del mundo y de la historia, no es sin embargo eterno como entre los maniqueos, ya que su aspecto negativo sólo apareció con la creación, atribuida a la *hybris* de un demiurgo y que habrá de desaparecer algún día. El alma humana no proviene de esa creación; es una chispa de la luz increada, pero no se conoce a sí misma, ya que está encarcelada en un cuerpo material. La salvación del hombre consiste en la toma de conciencia de su naturaleza oculta, «alogénea» del mundo y «homogénea» a lo divino: «lo divino y el mundo son heterogéneos entre sí»[30]. Este conocimiento de sí mismo, provocado por un «salvador» celestial o por un libro que trasmite su revelación, libera al gnóstico de su «sueño» y lo reintegra ya en esta vida a la esfera de donde ha salido, el pleroma de los seres (los «eo-

27 Concretamente en su bran obra, *Adversus haereses* II (SC 210, 211), V (SC 152, 153)

28 Justino, Tertuliano († 223-225), Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio

29 J Ménard ha publicado su texto y su traducción *L'Evangile de la verite*, Leiden 1972, *L'Evangile selon Thomas*, Leiden 1975, *L'Evangile selon Philippe*, Leiden 1967 A estos textos añaden algunos las *Odas de Salomón*, traducidas por A G Hamman, DDB 1981, menos teñidas de gnosticismo que los anteriores

30 J M Sévrin, *Gnosticismo*, en E Poupard (ed), *Diccionario de las religiones*, Barcelona 1987, 678-685

nes») emanados de Dios antes de la creación del mundo. Esta, presentada como un peripecia lamentable, se justifica por una cosmogonía y una antropogonía míticas que integran ciertos elementos sacados de diversas tradiciones orientales, griegas o judías. Según algunos relatos, el demiurgo autor de la creación es el Dios de los judíos, del que la Biblia afirma que es un «Dios celoso». Lo mismo ocurre con los mitos que se refieren a las figuras del «Salvador» enviado desde arriba para despertar a los hombres a su esencia secreta. El retorno a su verdadero «yo» es para el gnóstico una iluminación que lo introduce en el descanso y en el gozo espiritual.

Entre los elementos religiosos o filosóficos que el gnosticismo incorproró y adaptó a su visión propia, hay algunos sacados del cristianismo. Al lado de Hermes y de Noûs, Jesús es una de las figuras salvadoras de las que hablan los textos, pero el cuerpo que lo hace presente no es más que pura apariencia. Por tanto no puede hablarse ni de su nacimiento ni de su muerte. Pues bien, algunos de los escritos de Nag Hammadi tienen, en grados diversos, algunas similitudes de vocabulario o de problemática con el cuarto evangelio. Encontramos allí, por ejemplo, las imágenes del agua viva, del camino, de la vid, y las expresiones «ser de arriba» o «ser de Dios». La doble pregunta «¿de dónde?» y «¿hacia dónde?», central a propósito de la existencia humana, que caracteriza muchos de esos textos, también es incisiva en Jn. El *Apócrifo de Santiago* (13, 1) reproduce la bienaventuranza de «los que no han visto, pero han creído». La especulación gnóstica se apropiaba fácilmente el lenguaje de Jn. En otros lugares se puede percibir el interés de los adeptos por el cuarto evangelio: el comentario más antiguo de esta obra se debe a Heracleón[31].

Como los textos gnósticos de Nag Hammadi son muy posteriores a Jn, no se puede evidentemente deducir de estos parecidos que Jn dependa de ellos, sino todo lo contrario[32]. Pero cabe preguntarse si pudo existir una gnosis pre-cristiana que se reflejaría en Jn. Algunos historiadores lo niegan por falta de documentos fehacientes. Otros, más numerosos, admiten lo que se llama una «pre-gnosis»[33]. Las tendencias de pensamiento y las aspiraciones

31 Cf E H Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, New York 1973, C Blanc Augustinianum 15 (1975) 81-124

32 Según P Hofrichter, *Im Anfang war der «Johannesprolog»*, Regensbsurg 1986, la literatura gnóstica es globalmente una exégesis midrásica del prólogo primitivo Esta tesis da qué pensar (cf RSR 75 [1987] 92-95)

33 Mientras que el «gnosticismo» designa «un cierto grupo de sistemas del siglo II d C », la «gnosis» es «el conocimiento de los misterios divinos reservado a una éli-

espirituales que habrían de converger en el gnosticismo existían de forma dispersa, sin haberse unificado todavía en sistemas, ya en la época de redacción del nuevo testamento. Las menciones de doctrinas heterodoxas o de falsos doctores en los *Hechos de los apóstoles,* en las *Cartas de la cautividad* y en las *Pastorales* son imprecisas, pero podrían referirse, entre otros errores, a ciertas teorías y a ciertos mitos en los que se esbozaba el dualismo gnóstico. Las pretensiones de los docetas que negaban la realidad de la encarnación del Logos, contra las que ponen en guardia las Cartas de Juan, manifiestan un pensamiento ya claramente gnóstico.

Así pues, el evangelista Jn pudo conocer la problemática de esta gnosis inicial, que algunos perciben en el seno de ciertas corrientes marginales del judaísmo de la época. ¿Acaso se inspiró en ella? ¿y en qué medida? Según R. Bultmann y algunos otros críticos después de él[34], el cuarto evangelio está intrínsecamente emparentado con el pensamiento de la gnosis, hasta el punto de que podría verse en él el primer ensayo gnóstico cristiano. A este propósito se invocan algunos elementos del texto: además del tema del renacer, el contraste luz/tinieblas, el concepto de un mediador en el que se vislumbra la gloria celestial, los creyentes arrancados del «mundo», la definición de la vida eterna por medio del concepto de conocimiento (17, 3), y finalmente la escatología realizada. Pero aislar estos elementos literarios de su contexto evangélico es perder de vista los aspectos fundamentales del libro de Jn que se oponen radicalmente a la perspectiva de la gnosis.

La idea de creación es bíblica en Jn: Dios lo ha creado todo por su Palabra. Las tinieblas no están en la materia ni por tanto en la carne; provienen del rechazo del hombre de la verdad que lo vivifica. En Jn no se observa ninguna especulación mítica que dé cuenta de la condición humana. El Hijo, salido de Dios, se hizo hombre de carne, capaz de sufrir y de morir, afirmación imposible en un marco gnóstico. Jesús es según Jn un verdadero judío, no sólo por su pertenencia étnica, sino en su misma piedad; las Escrituras de Israel son para él una referencia constante. Su itinerario se inscribe en la historia, que la gnosis rechaza; la preocupación histórica aparece en varios pasajes del evangelio, especialmente en el

te»; se discute sobre si había un proto-gnosticismo que hubiera precedido a los sistemas, unos lo encuentran en la apocalíptica judía, en Qumrán, otros piensan sobre todo en el mundo indo-iranio (U Bianchi [ed], *Le origini dello gnosticismo Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966,* Leiden 1967, XXIII-XXVI)

34 E Kasemann, L Schottroff, J Becker

relato de la pasión. Lo que salva al hombre no es la recuperación del conocimiento de su naturaleza original, sino la adhesión creyente al misterio del Hijo. Ciertamente, Jn insiste en el conocimiento que es vida eterna, pero se trata del conocimiento del Padre, en continuidad con los anuncios de los profetas. La esperanza de Qumrán (1 QS 11, 3s) y de Pablo (1 Cor 13, 12) a este propósito se refiere a la plenitud del don venidero; para Jn, el don es ofrecido ya ahora por el Padre a través de la misión cumplida por Jesús. La escatología actualizada no excluye la escatología futura. Si, a diferencia de los sinópticos, Jn no menciona la última llegada del Hijo del hombre, deja sin embargo entrever un más allá del tiempo, en donde quedará definitivamente coronada la unión de los creyentes con el Padre y con el Hijo[35]. El mandamiento del amor es decisivo, mientras que el amor fraterno no aparece para nada en los escritos de la gnosis ni en los del hermetismo emparentado con ella.

Si Jn subraya de manera sin igual la unidad de Jesús con el Padre, y por tanto su divinidad, no es bajo la influencia de la gnosis, sino a partir de la fe común y en virtud del conflicto dramático de su comunidad con la sinagoga. Todo el evangelio confirma el arraigo del autor en la tradición de Israel y, por otra parte, la tensión con los representantes de la ortodoxia judía.

Lo que se presenta como básicamente común a la pre-gnosis que suponen los historiadores y a la problemática del cuarto evangelio es una búsqueda de la salvación en un mundo donde el hombre se siente lejos de Dios. Al escribir su libro, Jn parece haber tenido muy en cuenta un lenguaje y unas aspiraciones emergentes en su cultura. Su respuesta a la cuestión planteada no se alinea sin embargo con la que presentará luego la corriente gnóstica; se diferencia intrínsecamente de ella. Lo que propone es la fe cristiana, iluminada por una profunda experiencia espiritual, como lo comprendió la antigua Iglesia que reconoció a Juan en el canon de las Escrituras.

35 En Jn 17, 24, cf *Lectura* III, 251s

ULTIMA APERTURA

«Y ahora, Natanael, tira mi libro, ¡y vive!». El novelista puede hablar así. Pero no el evangelista Juan. Su buena nueva afecta a mi misma existencia. Si no puedo contentarme con el conocimiento literario de una bonita historia, ni con la reconstrucción de la creencia de los primeros cristianos, ni desenterrar un pasado, aunque sea el pasado de Jesús del que hoy se afirma que está vivo, es preciso sacar a la luz las transformaciones que se han operado en mí a lo largo de mi lectura: ¿en qué se ha hecho más profunda mi comprensión de la existencia?

Al final de cada una de las grandes unidades del evangelio, he intentado ofrecer algunas perspectivas actualizadoras a partir del texto, llamándolas «Aperturas». Ha llegado el momento de entablar un diálogo entre el evangelio de Jn y mi presente. ¿He profundizado en mi conocimiento de Jesucristo? ¿en qué medida puedo inspirarme en el lenguaje de Jn? ¿ha cambiando en profundidad mi visión del mundo y de la vida?

¿Estoy ante el mismo Jesús de Nazaret que me presentaban los sinópticos? He aquí que aquel hombre de Palestina tiene una presciencia y un dominio de los acontecimientos que me hacen dudar del valor histórico de la reconstrucción joánica. ¿No debería modificar mi concepción de lo que he llamado «histórico»? ¿no se reducirá acaso de este modo mi conocimiento de los sucesos al enunciado de lo que realmente pasó? Si así fuera, tendría que reconocer que, fuera de unas cuantas observaciones esporádicas, el relato joánico no tiene nada de histórico. Pero si adopto la óptica de Jn, que es la de un pintor, tengo que admitir que el evangelista supo instalarse en el corazón mismo del personaje. Y pudo hacerlo porque se situó en su origen eterno, ya que vislumbró en Jesús de Nazaret al Señor glorificado. Lejos de mí la audacia de rebajar al nivel «histórico» de una serie de datos más o menos encadenados entre sí lo que está impregnado de gloria. Yo no le exigiría a Jn probar que, históricamente, Jesús fue flagelado antes de su condena a muerte, ni algunos otros sucesos que Jn desplaza o traspone en función de su inteligencia teológica. Por eso mismo debería tratar de no yuxtaponer en el plano histórico los datos del cuarto evangelio a los de los sinópticos. Pero, por lo que se refiere a la comprensión profunda de Jesús, no tengo más remedio que recurrir a Jn.

De esto no se sigue que tengamos que considerar a Cristo con E. Käsemann como una especie de Dios envuelto en un ropaje humano, ya que Jn nos pone en guardia inmediatamente con sus observaciones sobre la humanidad de Jesús: «Tengo sed», «Dame de beber», etc. El medio empleado es un poco extraño, ya que consiste en alinear unos datos con otros, unos datos a veces celestiales y a veces terrenos, sin preocuparse de coordinarlos, invitando al lector a admirar sucesivamente la plena humanidad o la gloria divina de un ser cuyas reacciones nos sorprenden continuamente. Gracias al cuarto evangelio, comienzo a vislumbrar la profundidad de Jesús de Nazaret.

Más todavía, con Jn me siento conducido a descubrir quién es Dios. Ciertamente, ya sabía por Marcos que Jesús llamaba a Dios Padre suyo, «Abba», y que se aislaba de noche para orar en silencio, pero no acababa de saber que entre Jesús y su Padre existía una relación incesante, hasta el punto de que no podía ocurrirle nada a Jesús sin que el Padre se viera afectado inmediatamente por ello; esta relación es tan estrecha que sus términos son al mismo tiempo dos y uno: «Yo y el Padre somos uno». La gloria de Dios se manifiesta en su Hijo, no ya solamente por medio de relámpagos maravillosos, sino (por así decirlo) en un continuo chorrear. Esta presencia de la gloria no elimina sin embargo el aspecto terrenal de Jesús de Nazaret; lo cierto es que el retrato de los sinópticos sigue siendo indispensable para impedir todo exceso de tipo gnóstico que, a pesar del evangelista, podría derivarse (y de hecho se ha derivado a veces) de una lectura exclusiva del cuarto evangelio.

De entrada me encontré en presencia de ese Dios que es el Logos, y cuya historia se me describe en el prólogo. ¿Es la historia de Dios o la del Logos y finalmente la del mismo Jesús? En esa etapa se difumina la distinción que hago espontáneamente entre Dios y el Logos, entre el Logos y Jesús. Todo se hace uno. Por rutina, me imagino que Dios en su cielo empíreo, convertido en una relación de amor, envió un día a su Hijo a la tierra; habiendo bajado de arriba, el Logos volvió a subir a su Padre después de haber terminado su obra. Este esquema bajada/subida permite expresar el devenir de Dios aquí en la tierra entre nosotros. ¿Pero corresponde exactamente a la presentación del prólogo? Ciertamente, si —como de costumbre— traduzco el griego kaì ho lógos sárx egéneto *por «el Verbo se hizo carne», endurezco la imagen de una persona divina que se decide a venir a habitar en la tierra; pero esta traducción no da todo su sentido al versículo: hay que entender aquí, no ya un verbo pronominal, sino una acción que modifica un estado: mientras que el Logos «era» Dios, quiso «devenir» carne: entró en el devenir histórico.*

Tomemos el texto al revés, coincidiendo así con los que ven en el prólogo la profundización de la historia de Jesús hasta llegar a su origen. En el hombre Jesús está Dios mismo. No es el resultado de una historia, sino el fruto de una mirada de fe. Para decirlo con mi lenguaje, Jesús de Nazaret «simboliza» a Dios. Es Dios para el creyente, no para el que no cree. Por consiguiente, es en la fe como voy a asistir a la historia del hombre que es Dios, no un ser intemporal que domina con su serenidad la condición humana que asumió. Es el Hombre por excelencia, en el que yo tengo que reconocerme; su relación con el Padre significa que él no tiene su origen en sí mismo; su relación con los hombres expresa el amor divino que pasa a través de él.

El lenguaje joánico podría contribuir a preservarme de toda presentación académica o dogmática del misterio de Jesús. Es verdad que los cristianos han creído conveniente definir, a lo largo de los siglos, lo que es Jesús; se ha dicho que era una persona en dos naturalezas, utilizando unas categorías muy apropiadas para preservar en una cultura determinada la autenticidad de la fe contra quienes la amenazaban, pero que, al no tener nada que ver con el dato evangélico, corrían el riesgo (y lo siguen corriendo) de apartarse de la totalidad del misterio. Basta con escuchar a Jesús hablando en imágenes o en palabras, para captar el estilo de Jesús, que no tiene nada que ver con un catecismo o unas definiciones y que mueve al oyente a comprometerse. Con Jn, el lector se siente en presencia del mundo simbólico, que es el de Jesús. Como decíamos en el prólogo, toda la naturaleza se anima o, más exactamente, las realidades abstractas se expresan de manera simbólica.

Sin embargo, hay que reconocer que Jn está ligado a unas ideas que podrían parecernos arcaicas, como el esquema de la bajada y de la subida del Hijo del hombre. No obstante, ¿no es nuestra mentalidad la que cree que puede eliminar toda representación mítica, como si pudiera prescindir de ella? Jn no fue esclavo de esas imágenes, sino que se sirvió humildemente de ellas. ¿Por qué no hacerlo nosotros? Nuestra dificultad está quizás en que, con los dientes de leche, perdimos también nuestro genio poético. Añadamos que la civilización industrial nos ha ido despojando poco a poco de nuestra capacidad de imaginación.

El cuarto evangelio trasforma la inteligencia del presente que yo vivo. Ciertamente, todavía sigo estando polarizado por un futuro que ha de venir, que es lo que se llama la escatología tradicional: después de la tierra vendrá el cielo que colmará todos nuestros deseos. Pues bien, con Jn, esta proyección de la trascendencia divina en una línea temporal se ve compensada por la inmanencia de Dios en la tierra; si creo que el juicio se ejerce ya aquí abajo, me comprometo ahora para siempre. Este es el fundamento de la sana «teología de la liberación» que se niega a vivir ilusoriamente de las esperanzas en una tierra nueva que vendrá al final de los tiempos: el cielo no está simplemente después de la tierra, sino dentro de ella. Y mi esfuerzo consiste en hacerlo brotar de esta tierra de injusticia y de mal. Y el compromiso en esta tarea se ha hecho posible por el hecho de que no estoy solo, de que Dios mismo es quien me anima. Ese Dios que está en mí. Ese Dios que es mi yo más que yo mismo.

OBRAS CITADAS MAS FRECUENTEMENTE

Abbott, E. A., *Johannine Gramar,* London 1906.

Agustín, *Tratados sobre el evangelio de Juan* (en *Obras* XIII y XIV, Madrid, 1955-1957).

— *Sermones sobre el evangelio de Juan* (en *Obras* XXIII, Madrid 1983).

Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John,* London ^{2}1978 (= C. K. Barret).

Becker, J., *Das Evangelium des Johannes,* Gütersloh 1981 (J. Becker).

Blank, J., *Das Evangelium nach Johannes* IV, Düsseldorf 1977 (= J. Blank).

Blinzler, J., *Le Procès de Jésus* (1960, ^{5}1969), Paris 1962 (trad. cast.: *El proceso de Jesús,* Barcelona 1968) (= J. Blinzler).

Boismard, M. E., *L'évangile de Jean,* Paris 1977 (= M. E. Boismard).

Brown, R. E., *El evangelio según Juan* (2 vols.), Madrid 1979 (= R. E. Brown).

— *The Death of the Messiah,* London 1994 (= *Death*).

Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen ^{2}1941(= R. Bultmann).

Cirilo de Alejandría, *Commentarium in Johannis Evangelium:* PG 73-74.

Crisóstomo, Juan, *Homiliae LXXXVIII in Joannem*: PG 59, 23-482.

Dauer, A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium,* München 1972 (= A. Dauer).

Dodd, C. H., *La interpretación del cuarto evangelio* (1953), Madrid 1978 (= *Interpretación*).

— *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (1963), Madrid 1978 (= *Tradición*).

Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* (2 vols.), Madrid 1983.

Filón de Alejandría, *Oeuvres,* Paris 1961-1962.

Flavio Josefo, *Antiquitates judaicae* (3 vols.), Paris 1990) (= AJ).

Hengel, M., *Die joanneische Frage,* Tübingen 1993 (= M. Hengel).

Hoskyns, E., *The Fourth Gospel* (ed. F. N. Davey), London ^{2}1947 (= E. Hoskyns).

Ireneo, *Adversus haereses* III (SC 210, 211); V (SC 152, 153).

— *Guerra de los judíos* (2 vols.), Barcelona 1972 (= GJ).

Lagrange, M. J., *Evangile selon saint Jean,* Paris ^{3}1927 (= M. J. Lagrange).

Légasse, S., *El proceso de Jesús* (2 vols.), Bilbao 1995-1996).

Léon-Dufour, X., *Los evangelios y la historia de Jesús,* Madrid 1982 (= EHJ).
— *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* Salamanca [5]1992 (= RJMP).
— *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982.
— *Lectura del evangelio de Juan*, Salamanca I ([3]1997); II ([2]1995); III (1995) (= *Lectura*).
Lightfoot, R. H., *St. John's Gospel* (ed. C. F. Evans), Oxford 1956 (= R. H. Lightfoot).
Lindars, B., *The Gospel of John,* London 1972 (= B. Lindars).
Loisy, A., *Le quatrième évangile,* Paris 1903 (= A. Loisy).
Mollat, D., *L'Evangile selon saint Jean* (Fascicule de la Bible de Jérusalem), Paris [3]1973 (= D. Mollat).
Orígenes, *Commentarium in Johannem,* SC 120, 157, 222, 290.
Qumrán, *Textos* (ed. F. García Martínez), Madrid 1992.
Reim, G., *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums,* Cambridge 1974 (= G. Reim).
Schnackenburg, R., *El evangelio según san Juan* III, Barcelona 1980 (= R. Schnackenburg).
Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Joannis lectura* (ed. R. Cai), Torino 1952 (S. Tomás).
Westcott, B. F., *The Gospel according to St. John,* London 1908.

SIGLAS DE LOS INSTRUMENTOS DE TRABAJO, REVISTAS Y COLECCIONES

BD	Blass-Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Göttingen 1954.
Bib	*Biblica* (Roma).
BJ	*Biblia de Jerusalén.*
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse).
BTB	*Biblical Theology Bulletin* (Roma).
BZ	*Biblische Zeitschrift* (Paderborn).
CBQ	*The Catholic Biblical Quarterly* (Washington).
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie,* Paris 1903-1953.
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplémet* (Paris).
DENT	*Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (2 vols.), Salamanca 1996-1998.
DNT	*Diccionario del Nuevo Testamento* (ed. X. Léon-Dufour), Madrid 1977.
EKK	*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (Neukirchen).
ET	*Expository Times* (Edimburgh).
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Louvain).
HTR	*The Harvard Theological Review* (Cambridge/Mass.).
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Boston).
JTS	*The Journal of Theological Studies* (London).
LV	*Lumière et Vie* (Lyon).
NRT	*Nouvelle Revue Théologique* (Tournai-Namur).
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge).
PG	*Patrologia graeca* (ed. J.-P. Migne) (Paris).
RB	*Revue Biblique* (Paris).
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Strasbourg).
RSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris).
RT	*Revue Thomiste* (Paris).
SB	Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (München).
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris).
ThSt	*Theological Studies* (Woodstock).
TLZ	*Theologische Literatur Zeitung* (Berlin).
TOB	*Traduction Oecuménique de la Bible* (Paris).

TWNT	*Theologische Worterbuch zum NT* (Berlin)
VD	*Verbum Domini* (Roma)
VTB	*Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 14 1988
WB	W Bauer, *Worterbuch zum Neuen Testament* (Berlin)
ZNW	*Zeitschrift fur die Neutestamentlische Wissenschaft* (Berlin)
ZkT	*Zeitschrift fur die katholische Theologie* (Innsbruck)
ZTK	*Zeitschrift fur Theologie und Kirche* (Tubingen)

INDICE TEMATICO

INDICE GENERAL